

فلسفہ و کلام اسلامی

علامہ محمد کدرضا مظفر

مترجمان: دکتہ محمد محمد رضایی - ابوالفضل محمودی

بوستانِ کتب

مظفر، محمد رضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴.

فلسفه و کلام اسلامی / تألیف محمد رضا مظفر؛ مترجمان محمد محمد رضایی،
ابوالفضل محمودی. - قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۷۵.
۲۱۵ ص. - (بوستان کتاب قم؛ ۴۰۴)

ISBN 964 - 371 - 324 - 5: ریال ۱۱/۰۰۰

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: الفلسفة الإسلامية.

پشت جلد به انگلیسی: Mohāmmad Rezā Mozaffar, Falsafe va kalāme Eslāmi

[Islamic philosophy and theology]

کتابنامه به صورت زیر نویس.

چاپ دوم: ۱۳۸۲.

۱. فلسفه اسلامی. ۲. کلام. الف. محمد رضایی، محمد، ۱۳۳۹ - مترجم.

ب. محمودی، ابوالفضل، ۱۳۲۸ - مترجم. ج. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

بوستان کتاب قم. د. عنوان. ه. عنوان: الفلسفة الإسلامية.

۱۸۹/۱

BBR

□ مسلسل انتشار: ۲۰۳۹

□ شابک: ۵-۳۲۴-۳۷۱-۹۶۴ / 5-324-371-964 ISBN:

بوستان کتاب

فلسفه و کلام اسلامی

نویسنده: محمد رضا مظفر

ناشر: مؤسسه بوستان کتاب قم

مترجمان: دکتر محمد محمد رضایی و ابوالفضل محمودی

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی)

چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

نوبت چاپ: دوم / ۱۳۸۲

شمارگان: ۲۰۰۰

بها: ۱۱۰۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

دفتر مرکزی: قم، خیابان شهدا (صفائیه) بوستان کتاب قم، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۴۲۱۵۵ - ۷، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴

فروشگاه مرکزی (شماره ۱): قم چهار راه شهدا (محل عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری بیش از ۱۷۰ ناشر)، تلفن ۷۷۴۳۴۲۶

فروشگاه شماره ۲: تهران، خیابان انقلاب، خیابان فلسطین جنوبی، کوچه دوم (پشت)، پلاک ۳/۲۲، تلفن ۶۴۶-۷۳۵

فروشگاه شماره ۳: مشهد، خیابان آیه الله شیرازی، کوچه چهارباغ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، تلفن: ۲۲۵۱۱۳۹

فروشگاه شماره ۴: اصفهان، خیابان حافظ، چهارراه کرمانی، گلستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان)، تلفن: ۲۲۲-۳۷۰

نشانی الکترونیک: [http:// www. bustaneketab. com](http://www.bustaneketab.com)

پست الکترونیک: E-mail: bustan@bustaneketab.com

Printed in the Islamic Republic of Iran

بسم الله الرحمن الرحيم

جدیدترین آثار مؤسسه
و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت:
<http://www.bustaneketab.com>

فهرست مطالب

پیشگفتار ۹

قسمت اوّل

امور عامه (الهیات بالمعنی الاعم)

سال اوّل: مباحث وجود	۱۳
درس اوّل: مقدمه	۱۵
درس دوم: تعریف وجود	۱۸
درس سوم: اشتراك وجود	۱۹
درس چهارم: مغایرت وجود با ماهیت	۲۱
درس پنجم: اصالت وجود	۲۳
درس ششم: عدم مفهوم واحدی دارد و معدوم شیئی نیستی ندارد	۲۸
درس هفتم: اعاده معدوم	۳۰

سال دوم: مباحث وجود ذهنی	۳۳
درس هشتم: وجود ذهنی	۳۵

۳۷	درس نهم: منکران وجود ذهنی
۳۷	شبهه اول
۳۷	شبهه دوم
۴۲	درس دهم: رد دو شبهه منکران وجود ذهنی
۴۵	درس یازدهم: اقسام جعل
۴۵	۱- جعل بسیط
۴۵	۲- جعل ترکیبی
۴۶	تنبيه
۴۷	درس دوازدهم: ذاتاً چه چیزی مجعول است: وجود یا ماهیت؟
۵۰	درس سیزدهم: تقسیم وجود به وجود محمولی و رابط
۵۰	۱- وجود محمولی
۵۰	۲- وجود رابط
۵۳	درس چهاردهم: تحقیق در معنای وجود رابط
۵۶	درس پانزدهم: مواد قضایا و جهات آنها
۵۹	درس شانزدهم: جهات، اعتبارات ذهنی است.
۶۲	نتیجه

۶۳	سال سوم: علت و معلول
۶۵	درس هفدهم: مقدمه
۶۷	درس هیجدهم: ۱- نظریه تصادف
۷۹	درس نوزدهم: ۲- سببیت طبیعی
۸۹	درس بیستم: تسلسل در علل
۹۲	درس بیست و یکم: برهان تطبیق
۹۵	خلاصه کلام
۹۶	درس بیست و دوم: برهان بر ابطال تسلسل

قسمت دوم الهیات بالمعنی الأخص

سال چهارم: کلام	۹۹
درس اوّل: پیدایش علم کلام	۱۰۱
درس دوم: هدف فلسفه و علم کلام	۱۰۴
سخنی با طلاب و دانش جویان	۱۰۷
درس سوم: اثر اندیشه های یونانی بر افکار مسلمین	۱۰۸
درس چهارم و پنجم: جبر و تفویض (۱)	۱۱۰
درس ششم: جبر و تفویض (۲)	۱۱۴
درس هفتم: جبر و تفویض (۳)	۱۱۷
درس هشتم: ماهیت واجب الوجود، همان وجود اوست.	۱۱۹
منظور از ماهیت در این جا چیست؟	۱۲۱
درس نهم: بدیهیات اوّلی عقلی	۱۲۴
درس دهم: مراحل بحث در الهیات (۱)	۱۲۸
مرحله اوّل	۱۲۸
مرحله دوم	۱۲۸
مرحله سوم	۱۲۹
شبهه ابن کمونه	۱۲۹
درس یازدهم: مراحل بحث در الهیات (۲)	۱۳۱
درس دوازدهم: مراحل بحث در الهیات (۳)	۱۳۴
مرحله چهارم، صفات کمالیه	۱۳۴
درس سیزدهم: صفات حق تعالی عین ذات اوست	۱۳۹
درس چهاردهم: شرح سخنان امیرالمؤمنین (ع) درباره توحید (۱)	۱۴۴
درس پانزدهم: شرح سخنان امیرالمؤمنین (ع) درباره توحید (۲)	۱۴۹

ترجمه این اثر، حدود سه سال پیش یعنی تقریباً بلافاصله پس از انتشار متن عربی آن صورت گرفت، ولی به دلایلی چاپ آن به تأخیر افتاد تا سرانجام در زمستان سال ۷۴ مقدمات نشر آن فراهم گشت.

در پایان، قابل ذکر است که هرگونه خطا و لغزش احتمالی در این ترجمه از آن مترجمان است و ساحت استاد از آن مبرا است. از اساتید فن انتظار می رود که از تذکرات و ارشادات مفید خویش دریغ نورزند تا از نظرهای ایشان در چاپهای بعدی، استفاده شود. امید است که این اثر در حد خود در بسط حکمت و فرهنگ اسلامی مؤثر واقع شود شود.^۱

مترجمان: محمد محمد رضایی

ابو الفضل محمودی

قم - دوازدهم فروردین ۱۳۷۵

۱. بخش امور عامه این کتاب را محمد محمد رضایی و بخش الهیات (کلام) آن را ابو الفضل محمودی ترجمه کرده اند.

قسمت اوّل

امور عامّه

(الهیّات بالمعنی الأعم)

سال اوّل: مباحث وجود

سال دوم: مباحث وجود ذهنی

سال سوم: علّت و معلول

سال اوّل

مباحث وجود

درس اول

مقدمه

کلمه وجود دو کاربرد دارد:

- ۱- در کاربرد اول وجود به حمل اولی است و مراد مفهوم وجود است.
- ۲- در کاربرد دوم وجود به حمل شایع است و مراد حقیقت وجود و مصداق وجود است و به این معناست که ذاتاً وجود روشن و روشنی بخش چیزهای دیگر است.

معنای اول وجود یک معنای انتزاعی و اعتباری است که مفهوم کلی است و لکن نسبتش به مصادیق خود مانند عرض عام است. این مفهوم به صورت عرضی بر مصادیق خود حمل می شود. مانند مفهوم شیء که نسبت به جمیع اشیا عرض عام است و این مفهوم، حقیقت وجود نیست، یعنی این مفهوم خود وجود نیست بلکه مفهومی است که برای آن وجود است، و هنگامی که در ذهن تصور می شود؛ چیزی جز عنوان و آینه برای وجود حقیقی نیست، این معنا شبیه مفهوم عدم نسبت به مصادیق عدم است که به حمل شایع عدمند، لذا مفهوم عدم، دیگر خود عدم نیست، همان طور که مفهوم حرف و جزئی و ممتنع، دیگر خود حرف و جزئی و ممتنع نیستند.

پس نسبت تمامی این عناوین به معنوی و مصادیقشان مانند نسبت کلی به افرادش

نیست، بلکه نسبت آنها مانند نسبت عنوان به معنوش است. یعنی عنوان از جنس حقیقت معنوی نیست، بلکه صحیح است که عنوان را از معنوی سلب کنیم. بین کلی و افرادش و عنوان و معنوش فرق زیادی است؛ زیرا در مورد کلی نسبت به افرادش صحیح نیست که حقیقت فرد را از کلی سلب کنیم، حیوان ناطق (که حقیقت فرد است) بر مفهوم انسان صدق می‌کند، همانطور که بر زید (که فرد انسان است) نیز صدق می‌کند؛ ولی بر مفهوم حرف صدق نمی‌کند که بگوییم از آن خبر داده نمی‌شود، در حالی که از آن با این جمله که «از آن خبر داده نمی‌شود»، خبر داده ایم.

به عبارت واضح‌تر، برخی از امور و اشیا در عقل صورتی دارند که از آن اشیا حکایت می‌کند، در این موارد صورت با صاحب صورت، از این جهت که تعریف واحدی بر آنها صدق می‌کند، طبیعت واحدی دارند؛ صورت همان مفهوم است و صاحب صورت همان مصداق. هنگامی که به صورت علم پیدا کنیم، به کنه و حقیقت طبیعت صاحب صورت علم پیدا کرده ایم.

اما برای بعضی از امور مانند عدم و وجود و حرف و جزئی و ممتنع و نظایر اینها صورتی در عقل نیست، بلکه عقل برای حکایت از آنها و شناخت از احکام آنها به خاطر قوه خلاقه‌ای که دارد، بعضی از مفهومها را خلق می‌کند تا صورت و عنوان آن امور باشند و از آنها حکایت کنند؛ البته بعد از این که دیگر ممکن نبود که صورتی از طبیعت آنها در ذهن حاصل شود.

این که ممکن نیست صورتی از آنها در ذهن حاصل شود یا به خاطر شدت تحصیل (وجود) آنهاست، مانند وجود، یا به خاطر شدت در بطلان آنهاست، مانند عدم و ممتنع و معنای حرفی؛ در این صورت، ذهن صورت و عنوانی را می‌سازد که در حکایتگری از صاحب صورت مانند آینه است. با توجه به این که طبیعت آینه با طبیعت صاحب صورت هیچ اشتراکی ندارد و به خاطر روشن نبودن فرق بین مفهوم و مصداق وجود و به خاطر اختلاط ذهنی که بین آن دو پدید آمده است، بسیاری از

افراد نتوانسته اند بین احکام مفهوم وجود و احکام حقیقت وجود تفاوتی قائل شوند؛ لذا تردیدهایی در مباحث وجود پدید آورده است. و راز این اختلاط ذهنی این است که هنگامی که بر حقیقت وجود حکمی می شود، مفهوم وجود عنوان و آلتی است که از وجود حقیقی حکایت می کند؛ مفهوم وجود هنگام حکایتگری ذاتاً چیزی نیست و مورد لحاظ واقع نمی شود، بلکه صرفاً آینه ای برای ملاحظه حقیقت وجود است.

در این صورت، برای ذهن بین آینه و صاحب صورت - که آینه از آن حکایت می کند - اختلاط به وجود می آید و تخیل می کند که حکمی که برای محکی (مصدق) است برای حاکی است و بر عکس. و بر دانشجو ضروری است که در فرق بین این دو تدبر و تأمل کند تا بسیاری از بحثهای مورد نزاع برای او معلوم شود و شاید بتواند با از بین بردن مغالطه ذهنی، بین موارد خلاف سازش دهد.

درس دوم

تعریف وجود

تعریف وجود به هیچ صورتی صحیح نیست، بلکه محال است، خواه مراد از وجود مفهوم آن باشد یا حقیقت آن.

۱- مفهوم وجود از روشن ترین چیزهاست و همه اشیا به واسطه آن شناخته می شوند؛ زیرا مفهوم وجود یک معنای مرتکز در ذهن و تصور آن بدیهی است و هنگامی که این معنا را با لفظ دیگری اظهار می کنیم، این امر فقط تنبه و یادآوری برای ذهن و مشخص کردن آن از دیگر مرتکزات ذهنی است، نه این که آن را با کلماتی مشهورتر و روشن تر تعریف کرده ایم؛ بنابراین تعریف وجود چیزی جز تعریف لفظی نیست.

۲- ممکن نیست که حقیقت وجود تعریف شود؛ زیرا محال است که صورت ذهنی از آن اخذ کرد که کنه ذات حقیقت وجود باشد؛ زیرا هر چیزی که حقیقت آن چنان است که باید در خارج باشد، محال است که در ذهن بیاید و الا انقلاب حقیقت لازم می آید. پس در این صورت حقیقت وجود ممتنع است که در ذهن متحقق شود. آری ممکن است که به وجود، علم حضوری پیدا کرد، مانند علم نفس به ذات و افعال خود؛ ولی مقصود ما از علم این نوع علم نیست، بلکه منظور علم حصولی است و معنای تعریف شیء عبارت است از حصول صورتی از آن شیء در نزد عقل، که این معنای علم حصولی است.

اشتراک وجود

هر کسی به طور بدیهی می داند که مفهوم وجود که بر تمامی مصادیق خود حمل می شود، معنای واحدی دارد. پس مفهوم وجود به صورت مشترك معنوی بر مصادیق خود حمل می شود. و هر کسی که گمان کند مفهوم وجود مشترك معنوی نیست و برای هر موجودی مفهوم خاصی است که مباین مفهوم وجود در موجود دیگر است (یعنی مشترك لفظی است)، خود را تکذیب کرده است و به طور ناآگاه به اشتراك معنوی وجود اعتراف کرده است؛ زیرا جای این سؤال است که وقتی حکم به عدم اشتراك معنوی وجود می کند، از مفهوم وجود چه معنایی را مدنظر دارد؟ او در این جا ناگزیر است که مفهوم جامع، یعنی قدر مشترکی را تصور کند و بر آن حکم کند که غیر مشترك است، در این صورت گرفتار تناقض شده است.

این شخص نمی تواند برای هر موجودی مفهومهای نامتناهی تصور کند و در مورد هر یک از آنها حکم کند که مشترك یا غیر مشترك است. بنابراین اشتراك مفهوم وجود امری بدیهی است و بداهت آن نزدیک به بداهت نفس مفهوم وجود است. قول کسانی که قائل به عدم اشتراك معنوی وجودند اعتباری ندارد، بنابراین ما برای اشتراك معنوی وجود، دیگر نیازی به استدلال نداریم. شاید هدف کسانی که اعتقاد به اشتراك وجود ندارند، این است که وجودات خاص که به حمل شایع

موجودند، با هم متباینند؛ نه این که از هر موجودی می توان مفهومی انتزاع کرد که با دیگری فرق دارد؛ ولی از ضیق تعبیر و به خاطر خلطی که بین موجود به حمل اولی و موجود به حمل شایع صناعی یعنی خلط بین عنوان و معنونات با حدود خاصه صورت گرفته، عبارت آنها موهم اشتراك لفظی شده است.

درس چهارم

مغایرت وجود با ماهیت

از جمله اموری که در آن اختلاف واقع شده است این است که آیا وجود زاید و عارض بر ماهیت است یا این که وجود عین ماهیت است .

اگر ما بتوانیم فرق واضحی بین مفهوم و حقیقت وجود بگذاریم ، می توان بین این دو عقیده سازگاری ایجاد کرد . منظور کسانی که معتقدند وجود زائد و عارض بر ماهیت است ، مفهوم وجود است . عقل ، هر شیئی را به دو چیز تحلیل می کند : وجود و ماهیت . بدین معنا که هر ممکنی موجود است ، یعنی شیئی است که وجود دارد . بنابراین حکما گفته اند : هر ممکنی ، زوج ترکیبی است . پس وجود در ذهن مغایر با ماهیت است .

من گمان نمی کنم که کسی که می گوید وجود عین ماهیت است ، چنین بپندارد که وجود در تصور و معنا عین ماهیت است و همچنین مفهوم ماهیت عین مفهوم وجود است ؛ زیرا شایسته نیست که عاقلی چنین توهم کند . بلکه منظور او این است که حقیقت هر شیء موجودی ، همان نحوه وجود خاصش است . پس وجود در خارج همان ماهیت است و این دو با هم اتحاد حقیقی دارند و اتحاد آنها مانند اتحاد جنس و فصل ، از نوع اتحاد لا اقتضاء (اقتضانداشتن) با اقتضاء است و لا اقتضاء از جانب ماهیت است ؛ زیرا ماهیت در حد ذات ، چیزی جز خودش نیست ، نه

اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم و ماهیت به واسطه وجود موجود می شود. و معنای این که وجود ماهیت به وجود است این است که ماهیت، ثبوت و تحقق دارد، نه این که چیزی برای ماهیت ثبوت دارد. و به این طریق بین دو قول، سازگاری حاصل می شود و هر دو قول صحیح است؛ زیرا وجود در ذهن مغایر و عارض بر ماهیت بوده، ولی در خارج عین ماهیت است؛ لذا حکیم سبزواری در منظومه خود چنین می گوید: «وجود در تصور و ذهن، عارض ماهیت است و [اما] در خارج یکی هستند».

بنابر این معنای مغایرت و عروض وجود بر ماهیت این نیست که آنها در حقیقت متباین هستند؛ چگونه متباینند در حالی که حقیقت هر شیء، همان طور که گفتیم همان نحوه وجود خاص آنهاست. همین طور معنای این که وجود، عارض و قائم بر ماهیت است، مانند قیام و عروض اعراض بر موضوعاتشان نیست، تا لازم بیاید که برای ماهیت غیر از وجود خاصش وجود دیگری قبل از آن باشد و تابعی نهایت تسلسل لازم آید؛ بلکه معنای مغایرت وجود با ماهیت این است که وجود امکانی به خاطر ضعف و فقرش مشتمل بر معنای دیگری غیر از حقیقت وجود است که متزعز و برخاسته از امکان و فقر وجود است و این معنا همان است که ما ماهیت می نامیم؛ پس آنچه از وجود فهمیده می شود غیر از آن است که از ماهیت فهمیده می شود (مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است) پس وجود در تصور، عارض و محمول بر ماهیت است.

هنگامی که می گوئیم انسان موجود است، درخت موجود است، آب موجود است و...، اگر این حمل به اعتبار ذهن لحاظ شود، معنای آن ثبوت شیئی برای شیئی است که مفاد کان ناقصه است و اگر به اعتبار هویت و خارج لحاظ شود معنای آن ثبوت شیء است که مفاد کان تامه است و به زودی توضیح کیفیت این حمل اعتباری خواهد آمد.

درس پنجم

اصالت وجود

یکی از مسائل فلسفی که نزد فلاسفه اسلامی متأخر بحث برانگیز شده است این مسأله است که آیا آنچه که در خارج اصیل است وجود است یا ماهیت. در عبارات متقدمین حتی افرادی نظیر فارابی و ابن سینا عبارتی یافت نمی شود که تحت این عنوان بحث کرده باشند، اگر چه در عبارات آنها کلماتی یافت می شود که موهم هر دو معناست. مخصوصاً قول به اصالت وجود را می توان در عبارات ابن سینا یافت.

عقیده مشهور فلاسفه تا قبل از ملاصدرا بر اصالت ماهیت بوده است، حتی ملاصدرا در ابتدای تفکر فلسفی اش به متابعت از استادش میرداماد چنین عقیده ای داشته است. و تا آن جا که ما می دانیم ملاصدرا اولین کسی بوده که مسأله اصالت وجود را توضیح داده و بر آن برهان اقامه کرده است؛ او در فلسفه خود، عقیده به اصالت وجود را پذیرفته است و بسیاری از آراء علمی خود را در مسائل مشکل و مهم بر آن مبتنی کرده است؛ یعنی بسیاری از مسائل مهم و مشکل فلسفی را با آن حل کرده است.

اولا باید بفهمیم که مراد حکما از اصالت چیست؟ مراد آنها این است که آنچه در خارج حقیقت است و با لفظ و کلمه «این» به آن اشاره می شود و آنچه که دارای اثر و

تأثیر و تأثر است چیست؟ آیا وجود است یا ماهیت؟

آن چیزی که در خارج متحقق است و به آن اشاره می شود و دارای اثر است، اصل است و دیگری مفهوم انتزاعی و اعتباری است و تحقق خارجی و اثر و تأثیر و تأثر به تبع اولی و بالعرض به آن نسبت داده می شود. به عبارت دقیق تر مفهوم وجود و مفهوم ماهیت مانند انسان دو مفهوم انتزاعی اند و لکن از یک شیء خارجی و هویت متحققی که شخصی است انتزاع می شوند و هر کدام آنها، از آن هویت حکایت می کنند و همه حکما در این مسأله اتفاق نظر دارند. ولی اختلاف در این است که این هویت واحد خارجی، ما بازای کدامین مفهوم است، به طوری که این مفهوم اولاً و بالذات از آن حکایت کند و هیچ حیثیت و قیدی هم نداشته باشد، و کدام مفهوم در خارج ما باز ندارد و تنها از طریق مفهوم اول از آن هویت حکایت می کند. بنابراین، مفهوم دوم به تبع مفهوم اول و بالعرض، از آن هویت حکایت می کند.

کسی می گوید: مفهوم اول و اصل، وجود است، و کسی دیگر می گوید: مفهوم اول همان ماهیت است که اصل است. و به طور خلاصه، صحیح است که از هویت خارجی به موجود تعبیر کنیم و در این هیچ شکی نیست. ولی مفهوم موجود اولاً و بالذات از چه چیزی حکایت می کند؟ مفهوم موجود بر کدام یک از مفاهیم وجود یا ماهیت شایسته تر و سزاوارتر است؟ [کدامیک از این مفاهیم اصل است که مفهوم دیگر بالتبع و بالعرض باشد].

گمان می کنم که با توضیح محل نزاع، معنای مورد نظر برای شما روشن گردید و معلوم شد که کدام یک از وجود یا ماهیت، اصل است.

هنگامی که در مورد وجود می گوییم موجود است، به این معناست که به ذات خود موجود است و برای انتزاع مفهوم موجود از آن احتیاجی به قید و حیثیت دیگری نیست زیرا ذات وجود، اولی و شایسته تر است که مفهوم موجود بر آن صدق کند. پس وجود اصل است و غیر آن فرع. لفظ موجود هنگامی بر انسان حمل می شود که

انسان متّصف به وجود گردد؛ یعنی انسان چیزی است که وجود برای آن ثابت است. اما وجود به ذات خود موجود است و احتیاجی به ضمیمه وجود دیگری به آن نیست و وجود، شیئی نیست که وجود برای آن ثبوت داشته باشد، و این مسأله نظیر مسأله سفید و جسم است. جسم سفید است ولی نه به ذات خود، بلکه به خاطر سفیدی است که به آن ضمیمه شده است. اطلاق و حمل سفیدی بر سفید سزاوارتر است تا اطلاق سفیدی بر جسم؛ زیرا که سفید به ذات خود سفید است، بدون این که به سفیدی دیگری محتاج باشد که به آن ضمیمه شود.

پس هویت خارجی ما بازای کلمه وجود است و وجود از آن هویت خارجی اولاً و بالذات حکایت می‌کند و ماهیت فقط بالتبع از آن حکایت می‌کند؛ زیرا که ماهیت متّصف به وجود می‌شود. بنابراین، آنچه که در خارج متحقق و اصیل است و به آن اشاره می‌شود و دارای اثر و تأثیر و تأثر است وجود است و ماهیت - مانند انسان - فقط به واسطه وجود است که متحقق و دارای اثر می‌شود و می‌توان به آن اشاره کرد. در نتیجه وجود نفس ثبوت ماهیت است که مفاد کان تامه است نه ثبوت چیزی برای ماهیت.

بنابراین ماهیت قطع نظر از وجود ثبوتی ندارد. پس چگونه ماهیت اصیل می‌شود و وجود فرع آن ماهیت. در واقع تحقق برای وجود است و وجود اصل است و ماهیت از آن انتزاع می‌شود. ماهیت در حد ذات خود نه موجود است و نه معدوم، و اصیل (اصالت دار) مصداق و معنون وجود است؛ یعنی آنچه که به حمل شایع وجود است. ولی معتقدین به اصالت ماهیت به خاطر غلبه و هم بر آنها، نتوانسته‌اند این معنا را که موجود همان وجود است، تصور کنند، لذا متوسل به اصالت ماهیت شده‌اند و اصالت وجود را نفی کرده‌اند، چنانچه بین آنها مشهور است که اگر وجود در خارج حاصل است باید موجود باشد، زیرا حصول همان وجود است و هر موجودی وجود دارد و برای وجود آن نیز وجودی دیگر و تا بی‌نهایت ادامه دارد. (اگر وجود موجود باشد، موجود یعنی شیئی که دارای وجود

است و آن وجود دوم هم باید موجود باشد و همین طور تسلسل لازم می آید؛ یعنی ما باید برای یک وجود، بی نهایت وجود در نظر بگیریم) جواب این اشکال از مباحث قبل روشن می شود. وجود و این که وجود موجود است، همان است که بگوئیم وجود، وجود است؛ زیرا وجود همان موجودیت شیء در خارج است، نه این که وجود، وجود دیگری و تابی نهایت ادامه داشته باشد. بلکه وجود، موجود است، از جهت این که موجود است، بدون هیچ حیثیت و قیدی که غیر از ذات وجود باشد و موجود از همان وجود انتزاع می شود.

پس وجود به ذات خود موجود است؛ و وجود، به وجود و تحقق سزاوارتر از ماهیت است که تحقق آن به واسطه وجود است. این مسأله همانند تقدم و تأخر در زمان و زمانی است. امور زمانی که زمان ظرف آنهاست، بعضی بر بعضی دیگر متقدم هستند، اما اجزای خود زمان ذاتاً بر هم تقدم و تأخر دارند. پس اتصاف زمان به تقدم و تأخر سزاوارتر از اتصاف امور زمانی به آنهاست [چرا] که تقدم و تأخر امور زمانی به زمان است. بنابراین از تقدم بعضی از اجزای زمان بر بعضی دیگر لازم نمی آید که نیازمند زمان دیگری باشد تا به تسلسل منجر گردد. در نتیجه، وجود امر عینی است و اهمیتی هم ندارد که اطلاق لفظ موجود در لغت بر (وجود) صحیح باشد یا نه؛ زیرا موجودیت از نفس ذات وجود انتزاع می شود و فرقی هم نمی کند که اطلاق لفظ مشتق (موجود) از نظر لغوی بر وجود صحیح باشد یا نه. همچنین معنای مفهوم موجود امر واحدی است و آن، چیزی است که وجود دارد و یا وجود برای آن ثابت است، خواه از قبیل ثبوت چیزی برای خودش باشد که به این امر بر می گردد. که این مفهوم بدون ضمیمه هیچ حیثیت دیگری از نفس ذات وجود انتزاع شده است. و خواه از قبیل ثبوت چیزی برای غیر خودش باشد که به این امر بر می گردد. که این مفهوم با ضمیمه حیثیت دیگری به موضوع از آن انتزاع شده است؛ یعنی محمول بالضمیمه است. و اگر فرض شود که این امر از نظر لغوی صحیح نیست، در اصطلاح مناقشه ای نیست؛ زیرا هدف در این

جا عبارت است از شناخت حقایق، همان طور که در واقع و نفس الامر است. در واقع زبان عربی نیز ابایی از این امر ندارد و اگر چه نظر مشهور در مبحث مشتق این است که مشتق مرکب است و منحل به شیئی می شود که مبدأ برای آن ثبوت دارد، ولی در حقیقت، مشتق بسیط است، همان طور که در علم اصول به اثبات رسیده است.

درس ششم

عدم مفهوم واحدی دارد و معدوم شیئیستی ندارد

یکی از مفاهیم بدیهی در ذهن، مفهوم عدم است که مقابل وجود است. نقیض هر شیء رفع آن است، پس نقیض وجود، رفع وجود است که عدم می باشد و بداهت مفهوم عدم همانند مفهوم خود وجود است. هنگامی که وجود را به صورت مطلق در نظر بگیریم، نقیض آن، عدم مطلق است و هنگامی که وجود را به صورت مقید در نظر بگیریم، مانند وجود زید و عمرو، نقیض آنها، عدم این وجودهای مقید است و در این صورت ما به تعداد مضاف الیه عدم، عدمها خواهیم داشت. لذا عدم زید غیر از عدم عمرو و عدم عمرو غیر از عدم بکر و عدم علت غیر از عدم معلول است و همچنین مثالهایی مانند اینها، و ممکن است عدمهای متمایز و متعدد بسیار دیگری را فرض کنیم. آیا تمایز این عدمها بر این دلالت دارد که عدم، مفهومهای متعددی دارد و عدمهای متمایز در خارج بهره ای از ثبوت و تحقق دارند؟ و آیا معدوم شیئی از اشیاست؟ جواب صحیح این است که عدم فقط یک مفهوم دارد و این که معدوم شیء نیست. بدیهی است که مفهوم عدم فی نفسه چیزی نیست جز یک امر بسیط که معنای واحدی دارد و در آن اختلاف و تمایزی نیست و تمایز فقط از جهت مضاف الیه حاصل می شود، نه این که در واقع و یا در وهم عدمهایی داشته باشیم که ذاتاً متمایز باشند. بر همین اساس است که آن عبارت معروف گفته شده

است که «هیچ تمایزی در عدمها نیست». بلی عقل، اشیایی را به حسب ذات و عوارضشان، متمایز تصور می کند، مثلاً علت و معلول و شرط و مشروط را متمایز تصور کرده و مفهوم عدم را به آنها اضافه می کند. در این صورت عدم علت متمایز از عدم معلول می شود و می گوئیم عدم معلول مستند به عدم علت است و همچنین عدم شرط متمایز از عدم مشروط است و می گوئیم عدم مشروط مستند به عدم شرط است. اما بین عدم و معدومها قطع نظر از مضاف الیه هیچ تمایزی وجود ندارد. پس تمایز بین عدمها اولاً و بالذات به مضاف الیه نسبت داده می شود و ثانیاً و بالعرض به عدم. و هم چون می یابد که زید متمایز از عمرو است، به غلط می پندارد که عدم یکی از آنها غیر از عدم دیگری است. هنگامی که عدم دیگر به آن اشیا اضافه نشود، آن حصه ها نیز از بین می روند و عقل، مفهوم عام و جامع را انتزاع می کند. با این توضیحات روشن می شود که معدوم شیئیت و ثبوت و تحقیقی ندارد. و در عالم واقع و نفس الامر چیزی وجود ندارد که عدم نامیده شود. پس عدم از آن نظر که به حمل شایع عدم است، نه معقول است و نه موجود؛ ولی مفهوم عدم که امری ذهنی است دارای ثبوت و تحقق است؛ زیرا ذهن صلاحیت دارد که برای تعبیر از چیزی، مفهومی را اختراع کند تا آن مفهوم، عنوان و کاشف از آن مصداق باشد. پس این ثبوت فقط یک ثبوت ذهنی برای مفهومی است که ذهن اختراع کرده است، البته بدون این که این مفهوم حاکی از حقیقتی باشد. مفهوم عدم از آن جهت که مفهوم عدم است، معدوم نیست. همان طور که قبلاً گفتیم: مفهوم وجود، وجود نیست. حکم عدم به حمل شایع همان حکم وجود به حمل شایع است، به این خاطر که هر دو آنها محال است که در ذهن تعقل و موجود شوند. منتها تعقل نکردن عدم به خاطر شدت بطلان آن است و تعقل نکردن وجود به خاطر شدت در تحصیل آن است.

اعاده معدوم

از مباحثی که مربوط به بحث وجود و عدم است، مبحث اعاده معدوم می باشد. این بحث در میان افکار متکلمان از جایگاه والایی برخوردار است، زیرا گمان کرده اند که عقیده به معاد جسمانی جز با اعتقاد به امکان اعاده معدوم ممکن نیست. آنها سرسختانه از این عقیده دفاع کرده اند و با قاطعیت می گویند عقیده به استحاله^۱ مساوی با کفر و خروج از دین است. لازم است که ما مسأله را از دو جهت مورد بحث قرار دهیم: ۱- از جهت ارتباط آن با اعتقاد به معاد جسمانی؛ ۲- از جهت تأمل فلسفی محض.

۱- اما از جهت اول، حق آن است که هیچ ارتباطی بین این دو مسأله نیست، یعنی اعتقاد به معاد جسمانی مبتنی بر اعتقاد به امکان اعاده معدوم نیست (همان طور که چنین پنداشته اند) زیرا با مرگ فقط پیوندهای جسم از هم جدا و اجزای آن از هم پراکنده و پوسیده می گردد. پس اجزای اصلی آن معدوم نمی شود، بلکه در عالم مادی پراکنده می شوند و معاد آنها این است که بعد از آن که پراکنده شوند، بار دیگر جمع شوند و دوباره به همان شکل اول زنده شوند. این امر اعاده معدوم نیست،

۱. استحاله تغییر و تحول از حالتی به حالت دیگر است در کشاف [اصطلاحات الفنون آمده] است که مراد از استحاله تغییر صورت نوعیه است. دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، ص ۵۴.

بلکه جمع کردن اجزای متفرق و پراکنده و زنده کردن استخوان پوسیده است. پس در این صورت معاد جسمانی از قبیل اعاده معدوم نیست تا لازم آید که اعاده معدوم، اثبات شود.

۲- اما از جهت تأمل فلسفی روشن است که اعاده معدوم هنگامی که منظور از آن اعاده همان موجود اول باشد- همان طور که در معاد چنین است- ممتنع است؛ زیرا همان طور که بیان شد وجود شیء، عین هویت شخصی آن است. پس قوام تشخص شیء به وجود آن است بلکه وجود، عین تشخص است. در این صورت وجود دوم، یعنی وجود بعد از عدم، وجود دیگری است، نه عین وجود اول. پس وجود دوم مثل وجود اول است نه عین آن، والا یک شیء واحد، دو شیء می شود و دو شیء، یک شیء. اگر فرض کنیم که ذات موجود بعد از عدمش باقی می ماند تا وجود دوم عارض بر ذات معدوم شود، چنین فرض مساوی با این فرض است که معدوم به حمل شایع ذات ثابتی دارد و ما قبلاً ثابت کردیم که معدوم شیئیت و ذات و ثبوتی ندارد. خلاصه آن که، تشخص هر شیء فقط به وجود خاص آن است، پس وجود دوم که بعد از عدم است، تشخص دیگری است که در تشخص مباین با تشخص اول است و اگر فرض شود که وجود دوم از هر جهت مشابه وجود اول است، باز وجود دوم از هر جهتی مثل وجود اول است نه عین آن.

سال دوم

مباحث وجود ذهنی

وجود ذهنی

یکی از دقیق ترین مباحث فلسفی، مسأله وجود ذهنی است. در مورد تحقق و عدم تحقق وجود ذهنی اختلاف نظری پدید آمده است؛ زیرا عموم فلاسفه آن را اثبات وعده ای دیگر از محققان آن را نفی کرده اند و چنین بحثی ثمری در بر ندارد. در ابتدا چنین به نظر می رسد که نفی وجود ذهنی از ضعیف ترین نظریات است و انسان تعجب می کند که چگونه ممکن است که کسی وجود ذهنی را انکار کند و یا اعترافی به آن نکند. بدون شک انسان، تصور، فکر، تعقل و تخیل می کند و دارای آگاهی است و این همان وجود ذهنی است. اگر مقصود منکران نفی تصور و علم و ... است، که چنین امری سست و بی ارزش است، ولی قطعاً مقصود آنها چنین نیست. پس مقصود آنها از نفی وجود ذهنی چیست؟ آنها انکار می کنند که ماهیت در مقابل وجود خارجی تحقق وجودی نزد ذهن داشته باشد، بلکه می گویند: تصور چیزی جز اضافه بین ذهن و شیء خارجی نیست. پس وجود ذهنی نزد آنها چیزی جز وجود این اضافه نیست؛ یعنی چیزی نزد ذهن تحقق ندارد. بنابر نظر آنها، از این اضافه، عالم و معلوم و عاقل و معقول و حس کننده و محسوس و مانند آنها انتزاع می شود. و این اضافه نظیر اضافه وضعی بین دو شیء است که از آنها جلو و عقب، بالا و پایین و روکننده و پشت کننده انتزاع می شود.

اما منظور حکما که طرفدار وجود ذهنی هستند، این است که ماهیت به جز وجود ظاهری عینی و خارجی وجود دیگری در ذهن دارد که آن را وجود ذهنی می نامند؛ به این اعتبار که محل ظهور و تحقق آن ذهن است. این وجود ذهنی همان چیزی است که از تصور و تخیل و تعقل (در قوای ذهنی) حاصل می شود و گاهی اوقات حکما آن را ظهور ظلّی (سایه ای) و وجود نوری می نامند. به عبارت روشن تر منظور آنها این است که ماهیت واحد بعینه و با تمام ذاتیاتش دو نحوه وجود دارد و در هر دو نحوه، وجود یکسان است. همان طور که ماهیت در خارج از ذهن وجودی مستقل دارد، به طوری که ظرف وجود آن، خارج است و امر خارج مصداق آن است، همین طور ماهیت در ذهن وجودی مستقل دارد، به طوری که ذهن، ظرف وجود آن و امر ذهنی مصداق آن ماهیت است.

تصور معدومات، عقیده منکران وجود ذهنی را که معتقدند وجود ذهنی اضافه محض است باطل می کند؛ زیرا اضافه-هر اضافه ای که فرض شود-مستلزم وجود دو طرف است و معدوم بر حسب فرض، وجودی ندارد، پس طرف دوم چیست که تصور ذهنی به آن اضافه شود تا از آن، معلوم و معقول انتزاع شود. این اشکال بر کسانی که قائل به ثبوت وجود ذهنی هستند وارد نیست؛ زیرا آنها می گویند ما به معدومات علم داریم، یعنی این که ماهیت معدوم بذاته در ذهن متحقق می شود و آن موجود ذهنی است و اگر چه وجود خارجی ندارد، زیرا که موجود ذهنی لازم نیست حتماً وجود خارجی داشته باشد.

قطعی ترین دلیل بر وجود ذهنی، صحت حکم ایجابی بر معدومهایی است که وجود خارجی ندارند، مثل این قضیه که «اجتماع نقیضین مغایر با اجتماع ضدین است» و بدون شک در قضایای موجه باید موضوع وجود داشته باشد، زیرا حمل وجود چیزی بر چیز دیگر مستلزم وجود موضوع است و چون این موضوع بنابه فرض در خارج تحقق ندارد، پس ناگزیر وجود موضوع باید در جای دیگری تحقق داشته باشد و این جا چیزی جز ذهن نمی تواند باشد.

درس نهم

منکران وجود ذهنی

بعد از اقامه دلیل بر وجود ذهنی، بر ما لازم است که سؤال کنیم که چه چیزی منکران وجود ذهنی را به این انکار واداشته است؛ زیرا این سؤال مهمترین سؤال در این مسأله است. باید گفت آن چیزی که آنها را به انکار وجود ذهنی واداشته، شبهه های مشکلی است که بعضی از آنها را ذکر می کنیم.

شبهه اول:

اگر معنای وجود ذهنی این است که حقایق اشیا، در ذهن ما حاصل شود، پس اگر حرارت را تصور کنیم، ضرورتاً باید ذهن ما گرم شود. و نفس به صفات اشیا متصف شود و همچنین در آن واحد به امور متضاد متصف گردد و بطلان چنین مطلبی از بدیهیات است.

شبهه دوم:

اگر در وجود ذهنی، ذاتیات معلوم، حفظ می شود، پس لازم است که صورت ذهنی جوهر، جوهر باشد و جوهر حقیقتی است که قائم به موضوع نیست، حال آن که فلاسفه همه تصورات ذهنی را تحت مقوله کیف که یک مقوله عرضی است

دانسته اند که عارض موضوع (نفس) می شوند. پس لازم می آید که شیء واحدی هم قائم به موضوع باشد و هم قائم به موضوع نباشد و لازم می آید یک شیء هم تحت مقوله جوهر و هم تحت مقوله کیف مندرج شود که در حقیقت مباین هم هستند و چنین امری، محال است (امکان ندارد یک شیء تحت دو مقوله واقع شود). بعضی از این شبهه چنین جواب داده اند: وجود ذهنی حقایق آن معلومات نیست، بلکه شبیح آنهاست که به وجهی از آنها حکایت می کند. و تفاوت بین این عقیده و عقیده به وجود ذهنی روشن است، ممکن است این اعتقاد را اعتقاد به «شبیح» و عقیده دوم را اعتقاد به «مثل» بنامیم و اگر چه آنان (معتقدان به مثل) نیز از وجود ذهنی تعبیر به شبیح و ظل (سایه) می کنند و لکن معنای دیگری را مد نظر دارند و منظور آنها این است که وجود ذهنی شبیح وجود خارجی و ظل آن است زیرا وجود ذهنی مثل وجود خارجی است، به این اعتبار که ماهیت واحد اگر وجود خارجی داشته باشد دو فرد دارد: فرد خارجی و فرد ذهنی. فرد ذهنی مثل فرد خارجی است و از این جهت فرد ذهنی شبیح و حاکی از وجود خارجی است. اما کسانی که قائل به شبیح هستند نمی گویند که وجود ذهنی شبیح است برای آنچه که در خارج است، بلکه می گویند شبیح از خود ماهیت یا مفهوم یا معناست؛ پس وجود ذهنی به نظر آنها فردی از آن ماهیت نیست، بلکه از حقیقت دیگری است که حاکی و شبیح از خود ماهیت است، بنابراین متصور، شبیح از خود ماهیت است نه از فرد خارجی ماهیت.

به نظر آنها این حکایتگری شبیه حکایتگری لفظ از معناست، با این که به لحاظ حقیقت باهمدیگر مغایر هستند و همچنین شبیه حکایتگری حروف و کلمات کتبی از الفاظ است، با این که آن دو باهمدیگر اختلاف دارند. ولی حکایتگری لفظ از معنا و حکایتگری کلمات کتبی از الفاظ، به حسب وضع و اعتبار است، ولی حکایتگری تصاویر ذهنی از ماهیات به حسب طبیعت است. [یعنی دلالت لفظ بر معنا، یا وجود کتبی بر لفظی، وضعی است، ولی دلالت وجود ذهنی بر ماهیات

خارجی طبعی است].

و با این شیوه (اعتقاد به شبح) تلاش کرده اند که دلایل اثبات و نفی (وجود ذهنی) را جمع کنند. چون وجدان و استدلال بر این امر گواهی می دهند که ذهن حقایق را تصور می کند و احکامی را بر آنها جاری می کند و از آنها خبر می دهد و ممتنع است که خود حقایق خارجی در ذهن یافت شوند؛ پس ناگزیر وجود ذهنی از آن حقایق حکایت می کند و آنها (وجودات ذهنی) شبح و ظل حقایق هستند. لکن گمان نمی رود که قول شبح، دلایل نفی و اثبات را با هم جمع کرده باشد؛ زیرا دلیل وجود ذهنی - در صورت صحت - دلالت بر این می کند که خود ماهیات در ذهن وجود دارند، لذا حکم بر آنها صحیح است، نه این که در ذهن امر دیگری است که حقیقت آن مباین با حقیقت ماهیات است، مانند کلمات چاپی و الفاظ؛ اما اتحادی که باعث صحت حکم بین نوشتار و لفظ و بین لفظ و معنا می شود، اتحادی قراردادی است؛ ولی بنا به فرض، ارتباط بین شبح و وجود خارجی قراردادی و وضعی نیست و بنابر عقیده قائلان به شبح، این اتحاد، اتحاد حقیقی هم نیست، پس چگونه می توان به خاطر حکمی که بر اشیایی که از لحاظ حقیقت مغایر آن ماهیات است، بر ماهیات حکم کنیم؟

لکن قائلان به شبح به صورت دیگری از این اشکال جواب داده اند [و گفته اند] که شما در مورد معدومها چه می کنید، چرا که مفهوم عدم از سنخ حقیقت عدم نیست و همچنین در مورد حرف، که مفهوم آن از سنخ حقیقت حرف نیست و نظایر اینها؛ پس آنچه از اینها در ذهن موجود است خود آن چیزی است که با حکم ایجابی خارجی بر آن حکم می شود، پس ناگزیر آنچه در ذهن است شبحی است که از حقیقت این اشیا حکایت می کند؛ و هنگامی که وجود ذهنی چنین اشیایی به صورت شبح باشد، باید در مورد تمامی اشیای دیگر نیز چنین باشد. علاوه بر این که دلیل کسانی که قائل به مثل هستند فقط در خصوص معدومهاست که حتماً وجود ذهنی در آنها (همان طور که قبلاً گفتیم) باید به صورت شبح باشد، و نهایت چیزی

که دلیل قائلان به مثل اثبات می کند این است که موضوع قضیه باید وجود ذهنی داشته باشد، پس باید فرض کرد که این موضوع همان شبحی است که حالت حکایتگری دارد. اما اتحادی که باعث صحت حکم بر متعلق شبح می شود، منحصر به جعل و وضع و همچنین اتحاد حقیقی نیست؛ به علت این که ممتنع است که صورت حقیقی بعضی از اشیا در ذهن یافت شود، ذهن برای تعبیر از آنها و شناخت احکام آنها به واسطه قوه خلاقه ای که دارد، بعضی از مفاهیم را خلق می کند تا برای حکایتگری و تعبیر از آنها عنوان آن اشیا قرار دهد و لکن این به فرض اتحاد بین حاکی و محکی است. این امر از خصایص ذهن طبیعی است، چون خدا این قوه خلاقه را به انسان به خاطر تعبیر از اشیایی که ذهن نمی تواند به حقیقت آنها برسد، اعطا کرده است، چه نسبت به اشیایی که در خارج مصداق حقیقی دارند و چه نسبت به اشیایی که ذهن برای آنها مصداق فرض می کند، اگر چه در خارج وجود ندارند و این نهایت چیزی است که قائلان به شبح می توانند به آن توسل جویند.

جواب می گوئیم: بلی ذهن به جهت حکایتگری از مصادیق حقیقی و فرضی، مفاهیمی را خلق می کند، ولی کسی که قائل به مثل است نمی خواهد بگوید که حقیقت وجود انسان در ذهن است و مفهوم انسان به حمل شایع، انسان است، به این معنا که مفهوم انسان مصداقی از انسان است، تا شما بگویید که مفهوم عدم از سنخ حقیقت عدم نیست؛ زیرا که به حمل شایع عدم بر آن صادق نیست، همچنین در مورد حرف و جزئی و مانند اینها.

بلکه هدف این شخص این است که آنچه که در ذهن معلوم و موجود است، خود مفهوم انسان است نه شبح و حکایتگر آن، یعنی آنچه که به حمل اولی انسان است، و ذهن این مفهوم را برای حکایت از محکی خلق می کند. پس عدم با همان حقیقتش یعنی با همان حقیقت مفهومش در ذهن موجود است که عقل آن را ایجاد کرده است.

به هر حال، تمامی مفاهیمی که در ذهن موجودند، به حمل اولی مفهومند و از مفهوم بودن (به حمل اولی) خارج نمی شوند و دیگر بر آنها مفهوم به حمل شایع صادق نیست. بلی بعضی از مفاهیم به خاطر خصوصیتی که دارند هم به حمل اولی و هم به حمل شایع، مفهوم بر آنها صادق است، ولی این از جهت مفهوم بودن آنها نیست، بلکه از جهت دیگری است. مانند مفهوم شیء که هم به حمل اولی شیء است و هم به جهت وجود ذهنی اش (به حمل شایع) شیء است؛ زیرا هر موجودی به هر نحوی که وجود داشته باشد شیئی از اشیاست و همچنین است مفهوم کلی و ماهیت؛ زیرا که مفهوم کلی، هم به حمل اولی کلی است و هم به حمل شایع و همین طور مفهوم ماهیت.

رد دو شبهه منکران وجود ذهنی

تا این جا عقیده قائلان به مثل روشن شد؛ ولی در این جا لازم است که دو شبهه را که به این عقیده وارد کرده اند، بیان کنیم:

اما شبهه اول که گفتند «لازم است ذهن هنگام تصور گرما و سرما و مانند اینها گرم و سرد شود» و جواب آن از مطالبی که قبلاً به آن اشاره کردیم روشن می شود، که ذهن به خاطر قوه خلاقه ای که خدا در آن به ودیعت قرار داده، صور ذهنی را خلق می کند و خدا نفس را نمونه (مثال) خود در ابداع و ایجاد قرار داده است، نه مثل خود، زیرا که خدا مبرای از مثل است، نه مبرای از نمونه. خدا نفس را چنین قرار داده تا آینه ای برای شناخت خدا باشد، همان طور که در حدیث شریف آمده است: «هر کسی خود را بشناسد خدا را شناخته است»^۱؛ زیرا که نفس نمونه خداست و روایاتی به این معنا اشاره دارد که نفس صور ذهنیه را خلق می کند یکی از این روایات، قول امام صادق (ع) است که می فرماید: «هر چیزی را که به دقیق ترین معنا با وهم خود تصور کنید، مخلوق شماست و به شما برمی گردد». پس در این صورت قیام ذهنی در نفس قیام صدوری و ایجاد است، نه قیام حلولی و انفعالی،

پس لازم نیست که صور ذهنی وصف نفس باشند.

خدای متعال افاضه کننده وجود و مبدع اشیا است و هر چیزی که در عالم هست، به صورت قیام صدوری به خدا قائم است، نه مانند قیام صفت به موصوف و یا حال به محلّ، پس اشیا وصف خدا نیستند و این امر روشن و آشکار است. آیا نمی بینی که حواس پنجگانه، اشیا محسوس را درک می کنند، لکن از آنها مانند انفعال اجسام منفعل نمی شوند تا این که آنها وصف نفس بشوند. (یعنی آنها وصف نفس نمی شوند) و سرّ آن این است که صورتهای محسوس برای حواس، به خود وجود حواس، موجودند، آن هم به نحو وجود صدوری، نه حلولی. اتحاد آن صور با حواس همانند اتحاد معلول با علت است. مثلاً حس لامسه هنگامی که زبری را حس می کند، متصف به زبری نمی شود و حس شنوایی آواز خوانی را احساس می کند، ولی آواز خوان نمی باشد و همین امر در مورد تمامی قوای ادراکی صادق است.

اما شبهه دشوار دوم، همان طور که قبلاً گفتیم این شبهه فقط برای کسانی مشکل است که قائلند وجود صورتهای ذهنی در نفس، مانند وجود عرض برای معروضش است، خواه این صورتهای از مقوله کیف یا از مقوله انفعال یا از هر مقوله دیگری باشند.

در حقیقت، علم در نفس به صورت وجود اشراقی است، پس مندرج در مقوله کیف یا مقوله دیگری نیست. چه چیزی ما را وای دارد که قائل شویم که علم به صورت یکی از مقولاتی است که وجود خارجی دارند. در واقع تمامی مقولات، انتزاع و فرض ذهن است و ماهیات، همان طور که قبلاً بیان کردیم اموری اعتباری است که ذهن برای موجودات اعتبار می کند.

وجود معلوم چیزی جز همان علم نیست و مفهوم جوهر هنگامی که در نفس یافت شود، چیزی بیش از مفهوم جوهر نیست و همین طور تمامی مفاهیم دیگر. قائلان به مثل ادعا نمی کنند که مفهوم دگرگون می شود و بار دیگر مصداق برای

مفهوم می شود، بلکه تا ابد مفهوم است؛ یعنی به حمل اولی، مفهوم بر آن صادق است. پس جوهر به حقیقت جوهری اش، یعنی به حقیقت مفهومش، به حمل اولی جوهر است و جوهر به حمل اولی در ذهن موجود است، نه به حقیقت خارجی اش. پس فقط هنگامی شبهه وارد است که توهم کنیم که معنای وجود حقیقت مفهوم در نفس، همان مفهوم به حمل شایع است. (یعنی در عین حال که مفهوم است، مصداق خود نیز می باشد).

درس یازدهم

اقسام جعل

جعل بر دو قسم است :

۱- جعل بسیط :

و آن افاضه و ایجاد خود شیء است ، پس متعلّق خلّق ، خود شیء و وجود آن است و آمیخته با ترکیب نیست . و اثر مترتب بر آن مفاد کان تامه است و گفته می شود شیء تحقق پیدا کرد ، پس موجود شد و از آن به هل بسیط سؤال می شود ، مثل قول خداوند تعالی که می فرماید :

«خالق تاریکیها و نور»^۱ ؛ «و ما هر شیء زنده ای را از آب خلق کردیم .»^۲

۲- جعل ترکیبی :

که جعل مرکب و تألیفی نیز نامیده می شود و آن ، شیء را شیء کردن و اثبات چیزی برای چیزی است . متعلق آن ثبوت و وجود چیزی برای چیزی است که به اصطلاح «وجود رابط» نامیده می شود ، یعنی وجود نسبت بین طرفین . ولذا جعل

۱ . جاعل الظلمات والنور .

۲ . وجعلنا من الماء كل شیء حی .

مرکب مستلزم دو طرف یعنی مجعول و مجعول له یا موضوع و محمول است، برخلاف جعل بسیط که چنین اقتضایی ندارد؛ مثال جعل مرکب عبارت است از قول خداوند در قرآن که می فرماید: «و ما شب را لباس و پوشش برای شما قرار دادیم و روز را برای معاش و طلب معیشت.»^۱

تنبيه

جعل مرکب اختصاص به امور عرضی مفارق دارد، مانند: جسم را سفید و انسان را خندان قرار دادن؛ زیرا که ذات موضوع از این محمولات خالی است. اما در مورد ذات موضوع، معقول نیست که ذات، ذات قرار داده شود، یا انسان، انسان شود؛ زیرا که امر ذاتی علت نمی خواهد. و معقول آن است که ذات موضوع با جعل بسیط جعل شود.

اما در مورد امور عرضی لازم و غیر مفارق، نمی توان تصور کرد که با جعل مرکب ایجاد شده باشند؛ زیرا که ثبوت لازم برای ملزوم ضروری است، لذا لازم و ملزوم نامیده می شود و جدایی لازم از ملزوم محال است و هنگامی که جدایی لازم از ملزوم محال است، محال است که لازم، به جعل مرکب ایجاد شود.

و هنگامی که گفته می شود: عرض لازم، مجعول است، منظور جعل بسیط است که به تبع جعل بسیط ملزوم، جعل شده است؛ مثلاً جعل عدد چهار به جعل واحد همان زوجیت است و این جعل، بالذات به چهار و به تبع به زوجیت نسبت داده می شود. نه این که عدد چهار زوج نبود و بعداً با جعل مرکب آن را زوج قرار دادیم؛ زیرا که وجود چهار بدون وجود زوجیت محال است.

درس دوازدهم

ذاتاً چه چیزی مجعول است : وجود یا ماهیت؟

کدام یک از وجود یا ماهیت، اولاً و بالذات از جاعل ناشی شده است؟
مشائیان: پیروان معلم اول یعنی ارسطو شق نخستین را برگزیده‌اند، ماهیت به نظر آنها از وجود انتزاع می‌شود؛ پس ماهیت بالعرض و به تبع مجعول است.
اشراقیان: پیروان افلاطون، بر عکس، شق دوم را برگزیده‌اند. و جعل ماهیت به نظر افلاطون مستلزم موجود بودن ماهیت است. در این صورت، وجود یک امر عقلی است که از ماهیت انتزاع می‌شود و مصداق آن خود ماهیت است و به نظر آنها صدق وجود بر ذات، نظیر ماهیت است، پس ماهیت لازم نیست که موجود شود، و لازمه آن این است که وجود، لازم غیر مفارق ماهیت است و لازم برای ملزوم ضروری است، پس وجود، فقط به تبع، مجعول است. به نظر ما نظر مشائیان صحیح است.

بیان اشراقیان مبتنی بر آن است که وجود به صورت اعتباری جعل شده و یک عارض ذهنی است، پس دیگر به حدوث و زوال و عروض متّصف نمی‌شود. و بر این عقیده که وجود بالذات مجعول است، چنین اشکال کرده‌اند: اگر تأثیر علت در وجود است در آن صورت هر معلول علتی، معلول علت‌های دیگر نیز واقع می‌شود، و همچنین جایز است که علت هر معلولی علت معلول‌های دیگر نیز واقع شود؛ زیرا

بنا به فرض، وجود، حقیقت واحدی است، پس ناگزیر علت هر فردی از وجود، می تواند علت فرد دیگری نیز واقع شود؛ زیرا که حکم امور یکسان و مشابه یکی است. بدون شک چنین لزومی به وضوح باطل است.

جواب از آنچه که ما در ابتدای بحث وجود ذکر کردیم روشن می شود. زیرا که فرق بین مفهوم وجود و مصداق آن از قبیل فرق بین عنوان و معنوی است، ولی اشکال کننده این تفاوت روشن را خلط نموده و تخیل کرده که صدق مفهوم وجود بر مصادیقش از قبیل صدق کلی بر افرادش است.

در مقابل اشکال کننده چنین می گوئیم: بلی مفهوم وجود امری واحد و کلی است، ولی صدق مفهوم وجود بر مصادیقش، از قبیل صدق کلی بر افرادش نیست و وجودهای خارجی، افراد مفهوم وجود نیستند. اما معنوی که همان وجود به حمل شایع است نه ماهیت کلی و نه جنسی و نه نوع و نه امر عرضی است که دارای افرادی متمایل باشد (زیرا که وجود، مثلی ندارد) بلکه حقایق موجودات، بالذات با هم متباین است و حصه های وجود و مراتب آن بالذات مختلف است و ماهیتها از حدود وجودهای خاص انتزاع می شوند. لذا گفته اند که «ما به الافتراق» در وجود عین «ما به الاشتراك» است (یعنی آنچه وجودها را از هم ممتاز می کند از همان جنس وجه مشترك بین آنهاست).

پس آنچه در خارج موجود است چیزی جز وجود بالذات نیست؛ زیرا که عنوان موجود از نفس ذات وجود و بدون هیچ ضمیمه ای انتزاع می شود و اما آنچه که ماهیت نامیده می شود به نحو اتحاد لا اقتضاء و اقتضاء، با وجود متحد است (یعنی وجود، اقتضاء و ماهیت، لا اقتضاء است)، به این معنا که عقل از هر وجودی معنایی را انتزاع می کند و به حسب واقع آن وجود را متّصف به آن معنا می کند، پس محکی (حکایت شده) همان وجود، و حاکی همان ماهیت است.

همچنین از وجود، مفهوم مصدري که عنوان وجود است، انتزاع می شود،

که همان وجود به حمل اولی است و در ذهن عارض ماهیت می شود. این عنوان وجود هیچ سنخیت و شباهتی با حقیقت وجود ندارد؛ پس وجود هر ماهیتی به واسطه آن ماهیت اقتضای تعیین می کند، نه به خاطر ذات وجود. بنابراین وجود از آن نظر که وجود است در صورتی که چیزی غیر از وجود به آن اضافه نشود، هم علت و هم معلول و هم شرط و هم مشروط و ... است. وجود علت غیر از وجود معلول و وجود شرط غیر از وجود مشروط است، همه اختلافات به خاطر همان وجود است و نه به خاطر این که چیزی غیر از ذات وجود به آن ضمیمه شده است.

درس سیزدهم

تقسیم وجود به وجود محمولی و رابط

حکما وجود را به دو قسم تقسیم کرده اند:

۱- وجود محمولی:

منظور حکما از این وجود، خودِ ثبوت شیء است، یعنی آنچه که مفاد کان تامه است و آنچه که در قضیه هل بسیطه محمول واقع می شود، مانند وجود انسان و سنگ و سفیدی و ایستاده بودن و نظایر این موجودات. این وجودها محمولی نامیده شده اند؛ زیرا که بر ماهیت حمل می شوند، لذا مثلاً گفته می شود: انسان موجود است، سفید موجود است و ...

۲- وجود رابط:

منظور حکما از این وجود ثبوت شیء است، یعنی آنچه که مفاد کان ناقصه و رابط در قضایای حملیه موجب است و حتی در قضایای مفاد کان ناقصه محمول واقع نمی شود. (به زودی توضیح آن خواهد آمد).
وجود محمولی را نیز، به دو قسم تقسیم کرده اند:

۱- وجود نفسی:

منظور حکما از آن، تحقق شیء فی نفسه (در خودش) و لنفسه (برای خودش)

است، مانند وجود جوهر.

۲- وجود رابطی:

و منظور حکما از آن تحقق شیء فی نفسه است، ولی در عین حال برای غیر خودش ثبوت دارد؛ یعنی این که این وجود در عین حال که فی نفسه ثبوت دارد، در شیء دیگر یا برای شیء دیگر نیز ثبوت دارد و بر دو نوع است: یکی وجودی که ثبوت فی نفسه آن عین ثبوت آن در شیء دیگر است، مثل وجود عرض مقابل جوهر و مانند وجود سیاهی در جسم، که سیاهی در همان حال که فی نفسه ثبوت دارد، به همین وجود، ثبوت دیگری نیز در جسم دارد، یعنی حال در آن است. و آن وجودی که وجود فی نفسه آن عین ثبوت آن برای شیء دیگر است مانند وجود معلول برای علتش است، نه مانند قیام عرض برای محل خود که قیام معلول به علت، صدوری است، نه حلولی. پس وجود رابطی همان طور که بعضی توهم کرده اند، اختصاص به اعراض ندارد، به خاطر همین امر ما تعبیرهای متفاوتی ذکر کردیم، یک بار گفتیم که وجود رابطی گاهی در غیر خود است و گاهی برای غیر خود است، تا روشن کنیم که این وجود بر دو نوع است. والا بسیار گفته می شود که عرض برای موضوعش موجود است، لفظ «برای» را به جای «در» قرار داده اند و این تعبیر صحیحی است. لذا ممکن است از آنها تعبیر واحدی کنیم که هر دو نوع را شامل شود و می گوئیم: وجود رابطی چیزی است که وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره (برای دیگران) آن است.

اکنون معنای این کلام را که ثبوت فی نفسه عین ثبوت لغیره (برای غیر خود) است، توضیح می دهیم:

مثلا اگر گفته شود سفیدی در جسم موجود است، در این جا دو اعتبار است: یک اعتبار تحقق فی نفسه سفیدی است و اگر چه در عین حال در جسم نیز موجود است، ولی قطع نظر از در جسم بودن محمول قضیه هل بسیطه و مفاد کان

تامه است، مانند این که می‌گوییم آیا سفیدی وجود دارد؟

و اعتبار دیگر این که سفیدی را در جسم بودن لحاظ کنیم و اگر چه در عین حال فی نفسه نیز وجود دارد و این اعتبار، مفهوم دیگری غیر از مفهوم تحقق فی نفسه سفیدی است و اگر چه در واقع، هر دو مفهوم یکی است، ولی لحاظ حیثیت تحقق سفیدی در جسم، غیر از لحاظ تحقق فی نفسه سفیدی است و به این اعتبار اخیر آن، محمول قضیه هل مرکبه و مفاد کان ناقصه است.

بنابراین معنای وجود رابطی، حقیقت و صف دهنده‌ای است که وجود آن «فی نفسه لنفسه» نیست بلکه وجود آن «فی نفسه لغيره» است.

درس چهاردهم

تحقیقی در معنای وجود رابط

قبلاً گفتیم که وجود رابط، ثبوت چیزی برای چیزی است که مفاد کان ناقصه است، بر همین اساس توهم شده است که فرقی بین وجود رابط و رابطی نیست؛ زیرا قبلاً گفتیم که وجود رابطی چیزی است که ثبوت فی نفسه آن عین ثبوت آن برای شیء دیگر است و معنای آن، این است که وجود رابطی همان ثبوت آن برای شیء دیگر است. ثبوت برای شیء دیگر معنای جامعی برای وجود رابط و هم وجود رابطی است، پس چه فرقی بین آن دو است؟ شاید به خاطر همین امر است که بعضی از حکما تعبیری را به جای تعبیر دیگر به کار برده اند و وجود رابط را رابطی نامیده اند، زیرا که فرقی بین آنها ندیده اند؛ در حالی که بین آن دو تفاوت زیادی وجود دارد و اصلاً لفظ جامعی بین آنها تصور نمی شود؛ زیرا معنای وجود رابطی ثبوت فی نفسه موجود برای شیء دیگری است، لذا از آن، چنین انتزاع می شود که برای غیر خودش ثبوت دارد. پس این وجود یک معنای استقلالی دارد نه تعلقی.

و معنای وجود رابط، ثبوت چیزی برای چیزی است نه ثبوت خود شیء؛ پس این ثبوت برای غیر خودش ثبوت ندارد؛ بلکه صحیح آن است که گفته شود: ثبوت برای غیر خود همان شیئی است که ثبوت به آن اضافه شده است، نه خود ثبوت.

در نتیجه وجود رابط همان خود ثبوت است، بدون این که از آن، ثبوت برای غیر انتزاع شود. پس حقیقت تعلق و ربط همان خود وجود است بدون این که همان وجود برای غیر خود، موجود باشد. ولی می توان از آنچه که به آن اضافه شده، ثبوت و موجود بودن برای غیر را انتزاع کرد، برخلاف وجود رابطی که ثبوت برای غیر دارد، پس معنای آن همان متعلق بودن است، نه تعلق داشتن.

بنابراین وجود رابط در حقیقتش مباین وجود محمولی است و لفظ جامعی بین آنها وجود ندارد؛ زیرا که اطلاق لفظ وجود بر رابط به صورت مسامحه و مجاز و یا به صورت مشترك لفظی است، یعنی مشترك لفظی بین وجود به معنای معروف که از آن، موجود و ثبوت انتزاع می شود که به معنای تحقق و حقیقت و ثابت بودن شیء است و بین وجود به معنای رابط که همان طور که قبلاً گفتیم، از آن ثابت و موجود انتزاع نمی شود، بلکه آن وجود همان ثبوت چیزی برای چیزی و همان تعلق و ارتباط چیزی به چیز دیگر است؛ لذا قبلاً از وجود رابطی تعبیر به ثبوت برای غیر کردیم.

اگر ثبوت چیزی که همان معنای وجود رابط است، نیازمند این معناست که در مورد آن گفته شود که برای غیر خود ثبوت دارد؛ این امر نیازمند ارتباط و ربط بین آن و غیر است و باز همین کلام در مورد ربط دوم گفته می شود و این ربط نیز نیازمند آن است که برای غیر ثبوت داشته باشد؛ بنابراین احتیاج به ربط سومی دارد و همین طور تایی نهایت ادامه دارد؛ نتیجه این که معنای وجود رابط همان وجود نسبت محض است، و امری که محض تعلق و نسبت است، به چیزی نسبت داده نمی شود و الا برای آن نسبت دیگری است و تایی نهایت ادامه دارد. بلی، اگر ذهن به آن به معنای ثبوت و وجود بنگرد، آن وجود در حال توجه ذهن از رابط نسبت بودن خارج می شود و معنای اسمی و وجود محمولی و ثبوت استقلالی پیدا می کند. در این صورت احتیاج به ربط دارد و لکن به تسلسل محال منجر نمی شود؛ زیرا که این ربط دوم مانند هر ربطی لازم است که به نحو استقلالی ملاحظه شود، ولی اگر ذهن به آن

توجه کند و آگاهانه (عمداً) آن را به نحو استقلال‌ی لحاظ کند، معنای اسمی پیدا می‌کند و احتیاج به رابط دارد ... و همین طور ادامه دارد. ولی این تسلسل محال نیست؛ زیرا این نامتناهی که با توجه ذهن حاصل می‌شود، با قطع توجه نیز، سلسله قطع می‌شود و لازم نیست که این لحاظ‌ها تا بی نهایت ادامه پیدا کند.

لازم است که این قاعده، برای تفاوت بین نامتناهی محال و نامتناهی غیر محال، مدنظر قرار گیرد تا در جای دیگری به کار آید.

به خاطر همین سرّی که در وجود رابط ذکر کردیم، در کتاب اصول فقه گفتیم که: حقیقت و سنخ معانی حرفیه مباین بامعانی اسمیه است و وجود روابط و نسبتها در حد ذات خود متعلق به غیر است و حقیقتی جز تعلق به طرفین ندارد، لذا نتیجه گرفتیم که وضع حروف غیر از وضع اسامی است.

درس پانزدهم

مواد قضایا و جهات آنها

«ضرورت» و «لاضرورت»، از مفاهیمی است که در ذهن به صورت بدیهی تصور می‌شوند. انسان بعد از مفهوم وجود شیء، مفهومی را واضح‌تر از معنای ضرورت تصور نمی‌کند؛ لذا چنین مفاهیمی بی‌نیاز از توضیح و تعریفند.

بنابراین، هنگامی که به اشیا نظر می‌کنیم و آنها را با محمولاتشان مقایسه می‌کنیم، در واقع از یکی از حالات سه‌گانه خالی نیست: یا ثبوت آن ضروری است و یا عدم آن، و یا هیچ‌کدام از ثبوت و یا عدم آن ضروری نیست؛ هیچ قضیه‌ای از این سه حالت خارج نیست؛ لذا این حالات، مواد قضایا نامیده می‌شوند، خواه کسی که حکم به قضیه می‌کند، آن را لحاظ کند یا نه و خواه آن را به عبارت بیاورد یا نه.

اما هنگامی که کسی آنها را در حکمی لحاظ کند و به صورت کیفیتی به لفظ در آورد، قضیه در این صورت، «موجه» نامیده می‌شود و تعبیر از آن قضیه یا ملاحظه آن، «جهت قضیه» نامیده می‌شود. در واقع در مورد هر محمولی که به موضوع نسبت داده شود، مخصوصاً وجود، از یکی از این حالات سه‌گانه خارج نیست. و به اعتبار این حالات اصطلاحات خاصی در مورد

وجود هست .

۱- اگر وجود ضروری باشد، واجب الوجود نامیده می شود .

۲- اگر عدم ضروری باشد، ممتنع الوجود نامیده می شود .

۳- و اگر وجود و عدم هیچ کدام ضروری نباشد، ممکن الوجود

نامیده می شود .

اما احتمال این که شیئی هم ضروری الوجود و هم ضروری العدم باشد با کمترین توجهی رفع می شود، پس اقسامی که می توان تصور کرد سه تا است . بنابراین، وجوب همان ضرورت وجود، و امتناع همان ضرورت عدم، و امکان، سلب هر دو ضرورت است که «امکان خاص» نامیده می شود .

شما در لحاظ ضرورت به دو صورت می توانید عمل کنید، یک بار می توانید ماهیت را در قیاس با وجود بسنجید، همان طوری که قبلاً توضیح دادیم و در این صورت اشیا را به سه قسم واجب الوجود و ممکن الوجود و ممتنع الوجود تقسیم می کنید و یک بار می توانید خود وجود را مد نظر قرار دهید و آن را به واجب و ممتنع و ممکن تقسیم کنید که در این صورت، این اوصاف، صفات خود وجود می شوند، نه صفات ماهیت .

و این ملاحظه اخیر صحیح تر و مطابق با واقع است و برهان نیز آن را تأیید می کند و در این صورت وجوب و امتناع و امکان معنای دیگری غیر از تقسیم اول دارند . ملاحظه اول برای سهولت تعلیم و تعلم است، زیرا در این مورد ماهیات کلی نسبت به وجود سنجیده می شوند . و بعد از این که از طریق برهان روشن شد که واجب الوجود ماهیت ندارد، بلکه صرف وجود و هستی است، در آن صورت باید در تقسیم، خود وجود را در نظر گرفت و ملاحظه اول که ماهیت در نظر گرفته می شد باطل می شود و در واقع وجود ندارد .

پس در این هنگام وجوب معنای دیگری دارد و آن تأکد و غنای وجود است؛ زیرا که وجوب صفت وجود است و معنا ندارد که برای وجود فرض کنیم که

ضروری الوجود، واجب الوجود است و بر این اساس است که ابن سینا - آن چنان که از او نقل شده - گفته است: این بیان حکما که می گویند «وجود حق تعالی واجب است» صورت تحریف یافته ای از این تعبیر آنهاست که وجود او بحث و محض است یا او صرف الوجود است.

به این ترتیب برای امکان معنای دیگری آشکار می شود و آن همان فقر و احتیاج است و معنا ندارد که ضرورت وجود و عدم را از آن سلب کنیم. همچنین در مورد امتناع، معنای آن ضرورت عدم ماهیت نیست، بلکه بطلان محض است و توضیح آن بعداً خواهد آمد.

درس شانزدهم

جهات، اعتبارات ذهنی است.

قبلاً دانستیم که هر حکم و هر وصفی در واقع به صورت واجب یا ممکن یا ممتنع است و این بیان و عبارت به خاطر شبهاتی که شکاکان در هر مسأله واضحی مطرح کرده اند، به این سادگی روشن نیست. برای طرد این شبهات به ناچار باید این جهات سه گانه را توضیح داد.

برای مثال، شما قضیه «انسان موجود است» و نسبت ضرورت وجود به انسان را مورد تأمل و دقت قرار دهید. در مورد آن چه حکم می کنید؟

بدون شک حکم می کنید که انسان ممکن الوجود است و البته فطرت سالم و غیر آمیخته با شبهات، مقتضی چنین حکمی است و این حکم، قطعی و واقعی و حقیقی به نظر می رسد. ولی گاهی ممکن است شکاکی بر این حکم آشکار واقعی، اشکالی وارد کند و بگوید: این امکان که بر انسان حمل می شود آیا در خارج موجود است یا معدوم؟ این هر دو حکم باطل است، حالت سومی هم برای آنها متصور نیست، زیرا دو نقیض رفع نمی شوند.

اگر گفته شود که این امکان موجود است شكاك می گوید: این صفت امکان-بر حسب فرض-مانند سایر صفات و احکام است و در واقع از یکی از این حالات سه گانه خارج نیست و بدون شک ثبوت صفت امکان ضروری است، زیرا ثبوت

امکان برای ممکن ضروری است. والا اگر ضروری نباشد انقلاب پیش می آید و واجب یا ممتنع می گردد. و هنگامی که ثبوت صفت امکان، واجب شد، این ثبوت هم صفتی ثابت است. همین مسأله را در مورد آن مطرح می کنیم، و به ناچار ثبوت آن باید ضروری باشد والا مستلزم انقلاب است و باز نقل کلام به این صفت وجوب دومی می کنیم و همین طور تابی نهایت ادامه دارد.

اگر در مقابل جواب او گفته شود که امکان معدوم است. در جواب می گوید: این قضیه را که مطرح کردید، یعنی «انسان ممکن الوجود است»، حکم صحیحی است و واقعیتی دارد که از آن حکایت می کند و اگر امکان معدوم باشد دیگر برای آن حکم، حقیقت و واقعیتی متصور نیست، پس این خبر از چه چیزی حکایت می کند؟ و این حکم بنابه فرض، خبر دادن از لاشیء است و به تعبیر دیگر، اگر امکان معدوم باشد، فرقی بین نفی امکان و امکان منفی یعنی فرق بین لا امکان و امکان لا نیست زیرا تمایزی بین عدمها تصور نمی شود بدون شک امکان صفتی است که برای انسان ثابت است. و همچنین می توان همین مطالب را در مورد صفت وجوب و امتناع نیز گفت آیا این جهات موجود است یا معدوم؟ بنابراین چه راه حلی برای این شبهه پیشنهاد می کنید؟

هنگامی که به بحثهای گذشته توجه شود به آسانی می توان این مغالطه را حل کرد و به شكاك چنین گفت: منظور شما از امکانی که موضوع حکم موجود یا معدوم است، چیست؟ گاهی اوقات منظور از امکان، وجود رابط است. و آن حقیقت امکان و معنوی این عنوانی است که از حالات نسبت است و گاهی اوقات منظور از امکان وجود را بطلی است که عنوان امکان است و مفهومی است که ذهن آن را انتزاع می کند و آن را معنای مستقلی لحاظ می کند. و شیء را به آن متصف می کند و می گوید: «انسان ممکن است» یا «این وجود ممکن است».

و اگر از امکان و ممکن، وجود رابط و نسبتی را که قائم به طرفین است اراده می کنید، ویژگی وجود رابط قبلاً معلوم شد و نمی توان آن را متصف به موجود کرد

و نمی توان ثبوت را از آن انتزاع کرد و به تبع آن نمی توان آن را متصف به معدوم کرد؛ زیرا از این که امکان متصف به موجود نیست، لازم نمی آید که متصف به معدوم باشد. و این امر غیر عادی نیست و از قبیل ارتفاع نقیضین نمی باشد و می توان همین امر را در مورد عدم، لحاظ کرد؛ زیرا که در مورد عدم نمی توان گفت که عدم موجود است و از آن لازم نمی آید که بتوانیم بگوییم که عدم معدوم است، یعنی منفی است و اگر در مورد عدم بتوان گفت که عدم معدوم و منفی است، سلب سلب، ایجاب است و لازم می آید که عدم، نقیض خود باشد، یعنی سلب عدم که آن وجود است.

به هر حال ما می گوییم: وجود رابط در خارج هست ولی منظور ما شئی مانند اشیای دیگر نیست تا بتوان در مورد آن گفت که آن شیء موجود است. و همچنین در مورد آن روا نیست که گفته شود: موجود است یا معدوم. بلکه نه موجود است و نه معدوم؛ زیرا از آن نوع حقایقی است که قابلیت این توصیف را ندارد آنچنان که در مورد عدم گفتیم، و ارتفاع نقیضین نیز لازم نمی آید.

در مورد عدم نیز همین شبهه نیز تکرار شده و گفته شده است که عدم اگر ثابت است، پس لازم می آید که عدم متصف به وجود شود که نقیض عدم است و اگر عدم منفی است پس سلب سلب، ایجاب می شود، و لازم می آید که نقیض آن که همان وجود است، متحقق باشد.

جواب: حقیقت عدم به حمل شایع همان عدم رابط است که نمی توان در مورد آن گفت که موجود یا معدوم است و همین طور در مورد وجود رابط نیز چنین سخنی گفته شده است.

نتیجه آن که فرقی بین «عدم لا» (عدم نبودن) و «لاعدم» (نبودن عدم) نیست و هنگامی که می گوییم: «عدم نیست» از آن لازم می آید که عدم نباشد و همین طور امکان که نسبت و وجود رابط است، «امکان لا» (امکان نبودن) است، یعنی نمی توان در مورد امکان گفت که در خارج موجود است و از آن لازم بیاید

که امکانی نباشد.

و اگر منظور از امکان وجود رابطی است که بر شیء حمل می شود نظیر این قضیه که انسان ممکن است، این امکان، امر انتزاعی است که ذهن برای تعبیر از حقیقت امکان اختراع می کند و این امکان مفهوم مستقلی است که وجودی جز در ذهن ندارد. ما هم پذیرفتیم که این امکان فقط در ذهن وجود دارد و باعث تسلسل محال نیز نمی شود، زیرا که تسلسل محال آن است که توقفی ندارد، ولی این تسلسل ذهنی با توجه ذهن متوقف می شود.

و در نتیجه، توصیف شیء به امکان به ناچار باید در واقع از یکی از این حالات سه گانه خارج نباشد، ولی واجب نیست که آن را به نحو استقلالی در نظر گرفت تا لازم بیاید برای آن نیز نسبت دیگری باشد. ولی هنگامی که آن را معنای مستقلی در نظر بگیریم، برای آن، نسبتی است که در واقع، یا وجوب یا امکان و یا امتناع است. (مطالبی را که ما در مورد وجود رابط توضیح دادیم، در این جا نیز می توان مطرح کرد).

نتیجه

از مطالبی که قبلاً ذکر کردیم نتیجه می شود که جهات سه گانه اعتبارات عقلی و موجودات ذهنی هستند؛ زیرا این جهات را عقل برای ماهیت یا وجود لحاظ می کند. این اعتبارات ذهنی عناوینی هستند که حکایتگر حالتی از نسبتند، پس واقعیت و معنونات (مصادیق) و حقایق آنها از سنخ وجود رابط است که در خارج هست. ولی از این که آنها در خارجند، نتیجه نمی شود که آنها در خارج موجودند. بنابراین میان فلاسفه مشهور است که خارج، ظرف برای نسبت است، نه همانند دیگر اشیای موجود، ظرف برای وجود آنها.

سال سوم

علّت و معلول

درس هفدهم

مقدمه

یکی از مهمترین بحثهای فلسفه الهی که اثبات وجود خدا بر پایه آن نهاده شده، بحث علت و معلول است، به همین جهت، این بحث را پیش انداختیم تا زودتر به هدفی که در پی آن هستیم برسیم.

علت یکی از مفاهیم بدیهی اولی است که نیازی به تعریف ندارد، و اگر هم آن را تعریف کنند، مقصود تنها توجه دادن به معنای آن است که از طریق قرار دادن لفظی به جای لفظ دیگر صورت می گیرد.

ظاهراً علت دو معنا، یا بهتر است بگوییم دو کاربرد دارد، نه این که لفظ مشترک باشد.

نخست: به معنای اثر داشتن در وجود، به گونه ای که هرگاه علت وجود داشته باشد، معلول نیز موجود است، و امکان ندارد از آن جدا شود، و هرگاه علت از میان برود معلول نیز از میان می رود. شاید بهتر باشد برای این رابطه، واژه سببیت را به کار ببریم نه علت. در هر حال پس از این، هرگاه کلمه علت ذکر شود، منظور ما همین معناست، مگر آن که گوشزد کنیم که معنی دیگری را از آن اراده کرده ایم.

دوم: به معنای هر گونه وابستگی و توقف در وجود به گونه ای که اگر علت

نابود شد، معلول نیز نابود می شود، و اعمّ از آن که با وجود علّت، وجود معلول واجب شود یا نه.

علت به این معنا به دو نوع: تامه و ناقصه تقسیم می شود و علّت ناقصه به انواع علت صوری، علت مادی، علّت غایی و علّت فاعلی تقسیم می شود. ما به زودی معنای این اصطلاحات و همچنین اصطلاحات دیگری چون مقتضی و مانع و شرط و مُعدّ را بررسی خواهیم کرد.

درباره علّت، بحثهای فلسفی فراوانی وجود دارد که ما به مهمترین آنها بسنده می کنیم؟

۱- نظریه تصادف

یکی از نظریه های بی پایه گذشته ، پندار برخی از سوفسطاییان یونان است که برای پیدایش موجودات به تصادف و اتفاق پناه برده اند . این نظریه به ذیمقراطیس نسبت داده شده است . آنان بر این پندارند که جهان با تصادف و اتفاق پیدا شده ، یعنی علت و پدید آورنده ای ندارد ؛ یعنی آنان ضرورت رابطه علّیت میان پدیده ها را انکار می کنند .

آنان می گویند شیء ممکن ، می تواند بدون علّتی که وجود آن را ایجاب کند پدید آید . کسانی که ترجیح بلا مرجح و ترجیح بلامرجح را جایز می دانند ، نیز به همین شیوه می اندیشند ، چنانکه به اشاعره نسبت داده اند که قائل به ترجیح بلامرجح هستند .

ولی خود انکار علّیت از سوی معتقدان به صُدْفه و اتفاق ، و دلیل آنان بر آن ، یک اعتراف ژرف به مسأله سببیت و حتمیت است خواه آگاه به آن باشند و یا نه ، و ما ان شاء الله این نکته را روشن خواهیم ساخت .

پیش از آن که درباره دلیل آنان سخن بگوییم ، یادآوری می کنیم که انسان با فطرت عقل خود در می یابد که هر ممکنی ، علّتی دارد ، و ممکن در ذات خود نیازمند کسی است که وجود را به آن اعطا کند و وجودش را واجب گرداند ، چنانکه

پیش از این نیز گذشت. حقیقت امکان یعنی نفی و سلب ضرورت از وجود و عدم، و ممکن در حد ذات خود نسبت به هیچ کدام از وجود یا عدم اقتضایی ندارد، پس اگر وجودش را فرض کردیم به ناچار باید علتی را قبل از آن در نظر گرفت؛ زیرا محال است که هستی آن از ذات خودش ناشی شده باشد، و فرض آن است که ممکن در ذات خود اقتضای هستی و وجود را ندارد، و گرنه آنچه را که ممکن فرض کرده بودیم، واجب می گردید. پس باید چیزی خارج از آن در نظر گرفت که مقتضی وجود آن باشد، و آن همان علت است. کوتاه سخن، اگر چیزی را ممکن لحاظ کردیم، نیاز و فقر در آن فرض شده است، و فقری که در ذات خود فقر و احتیاج است، به ذات خود (به خودی خود) غنی و بی نیاز نخواهد گردید؛ زیرا خلف فرض، محال است، پس باید بی نیازی آن به واسطه غیر خودش باشد، این چیزی است که فطرت عقل آن را از بدیهیات اولی می یابد؛ پس صرف تصور معنی امکان در ممکن کافی است که حکم کنیم که آن در وجودش نیازمند علت است، مانند تصور معنی کل و جزء که صرف تصور آنها مقتضی این حکم است که کل از جزء بزرگتر است، بی آن که نیاز به فرض چیزی دیگر یا معنای دیگری باشد.

این بدیهی عقلی، بر سرنوشت و بر همه کارهای زندگی و فکری انسان حکم فرماست، و اگر چنین نبود، انسان نمی توانست، این همه سال را به اندیشه و کار و کوشش و تلاش و اکتشاف و اختراع و تألیف و گردآوری علوم برای آیندگان پردازد. اگر درک فطری انسان به این احکام نبود که هر ممکنی در وجود خود نیاز به علتی دارد و هر شیء ممکنی که ذاتاً فقیر و نیازمند است محتاج علتی است که آن را به وجود آورد، کارهای او همه بیهوده و پوچ و بازیچه می شد، و همه چیز را به تصادف و بخت و اتفاق وامی گذاشت، و رنج و سختی را در راه رسیدن به هدف بر خویش هموار نمی ساخت. حقیقت همه بحثهای علمی براساس این شناخت ژرف نهفته در نفس انسان بنا شده که هر شیء ممکن نیازمند علتی است. همه اکتشافات از این سؤال ناشی شده است که «علت واقعی این پدیده چیست؟». به روشنی

می‌گوییم که دو قضیه بدیهی اولی وجود دارد که هر کس، حتی کودکان نیز آن را در می‌یابند.

۱- هر ممکنی نیازمند علتی است که وجود آن را واجب گرداند؛ یعنی پیدایش وجود ممکن بدون علت محال است.

۲- هرگاه علت پدیدار شد، معلول ناگزیر باید پدید آید؛ یعنی تخلف معلول از علت محال است.

هر کس این دو قضیه بدیهی اولی را منکر شود، روشن‌ترین بدیهیات عقلی را منکر شده و کسی که منکر بدیهی باشد، سوفسطایی است و سخن گفتن و بحث کردن با او دشوار است و او مانند کسی است که آگاهی و وجدان و وجود خودش را انکار کند.

برای عمیق‌تر شدن بحث، برخی از نظریات قدیم و جدید را در این موضوع نقل می‌کنیم. ما در این جا فقط به دو نظریه که یکی کهن و دیگری جدید است اکتفا می‌کنیم.

۱- نظریه منسوب به ذیمقراطیس یونانی، که می‌گویند: او می‌پنداشته است که جهان با بخت و اتفاق پدید آمده، زیرا که عناصر اصلی جهان، ذرات ریز بوده‌اند که به خاطر صلابت تجزیه‌ناپذیرند، و این ذرات در خلئی بی‌پایان پراکنده بوده و همه آنها طبیعتی یکسان داشته و به اشکال گوناگون پیوسته در حرکت بوده‌اند، و اتفاقاً برخی از آنها کنار هم جمع شدند، و شکل خاصی به خود گرفتند و جهان از آنها پدید آمد.

در پاسخ می‌گوییم: همین فرض و پندار شما این اعتراف را در بر دارد که جهان علتی دارد و این اجرام کوچک که شما آنها را تجزیه‌ناپذیر دانستید و گفتید که به هم برخوردند و گردهم آمدند و شکل خاصی را به خود گرفتند تا جهان را به وجود آوردند، همینها خود، علت پیدایش جهان هستند. و نیز می‌گوییم: اگر همان‌طور که شما پنداشتید، جایز باشد که پدیده ممکن بدون هیچ علتی، و صرفاً بر اثر

تصادف و اتفاق پدید آید، و تصادف هم همان برخورد این اجرام کوچک به یکدیگر و اجتماع آنها به شکل خاص است، پس چرا از اوّل چنین فرض نکنیم که جهان بر اثر تصادف و اتفاق و بدون برخورد و اجتماع این اجرام با هم پدید آمده است و خود را راحت نکنیم؟

زیرا اگر برخورد و اجتماع این اجزای فرضی و شکل خاصی را به خود گرفتن بدون هیچ علتی است، چرا جهان نتواند با تصادف و بدون علتی - حتی نظیر این ذرات کوچک - پدید آید؟

درک عمیق و ناخودآگاه این متفکر از این بدیهی عقلی که نتوانسته خود را از آن رهایی بخشد، این است که ممکن در هر صورت به علتی نیاز دارد، و همین نکته بوده که ناخودآگاه او را واداشته که ذرات ریزی را فرض کند تا مبدأ اولیه جهان باشند؛ یعنی او را ناگزیر ساخته تا علتی برای پیدایش جهان بیابد. پس این متفکر، نادانسته سخن خود را نقض کرده است، و ناگزیر به چیزی اعتراف کرده است - یعنی احتیاج به علت - که می خواست آن را انکار کند، هر چند با زبان آن را انکار کرده، ولی در باطن آن را پذیرفته است. پس از این بیان می رسیم به این ذرات کوچک فرضی. از او می پرسیم: چه کسی این ذرات را پدید آورده است؟ مبدأ آنها چیست؟ اگر اینها، خود، ممکن باشند، باز هم باید مانند خود جهان از برخورد و انباشته شدن ذراتی پدید آمده باشند تا به این شکل مخصوص درآیند، و باز هم مانند جهان به یک سرچشمه و مبدأ پیدایشی نیاز دارند. آن مبدأ چیست؟ باز هم به ناچار باید چیزی را در ورای آنها فرض کنیم که آنها را پدید آورده است، و این چیزی جز واجب الوجود یا چیزی که به او منتهی می شود، نمی تواند باشد و این همان چیزی بود که قائل به این نظریه می خواست آن را انکار کند، و ما می خواستیم آن را ثابت کنیم.

اگر این اجرام، ذاتاً واجب الوجود و بی نیاز از علت و پدیدآورنده باشند، پس، در این صورت شما پذیرفته اید که سرچشمه جهان واجب الوجود است و این همان

خواسته ماست که شما می‌خواستید آن را انکار کنید، سرانجام تفاوت میان ما و شما این است که شما می‌پندارید که سرچشمه جهان از خود، آگاهی و اختیاری ندارد، و ما می‌گوییم، سرچشمه جهان ناگزیر باید مختار، مرید و عالم باشد. در آینده، قانون علیّت را که نفی کننده اتفاق و تصادف است مورد بحث قرار می‌دهیم، و همین قانون ثابت می‌کند که سرچشمه جهان نمی‌تواند، خالی از اختیار و علم باشد یعنی؛ خود قانون سببیت، علم و اختیار و قدرت را برای سرچشمه جهان و علت العلل آن یعنی واجب الوجود ثابت می‌کند.

از این گذشته از نظر علمی و فلسفی ثابت شده است که فرض ذرات ریزی که به خاطر سختی شان تجزیه ناپذیرند، یک فرض محال و باطل است که واقعیّت ندارد به ویژه بعد از شکافتن هسته اتم و تبدیل آن به انرژی.

۲- نظریه ای که در اواخر قرن نوزدهم میلادی در اروپا رواج یافت، و همان پندار کهنه یونانی که روزگاران بسیار بر آن گذشته است (و دیگر اعتباری ندارد) و در طول تاریخ علم همیشه مایه ریشخند دانشمندان شده بود، بار دیگر در عصر جدید افرادی آن را با تعابیر دیگری که مناسب این عصر است مطرح کرده‌اند، و همین اجرام کوچک را ذرات (اتمها) نامیده‌اند و گفته‌اند: سرچشمه جهان همین اتمهای نامتناهی در فضای بی‌کران هستند. پیدایش جهان در نظر آنان عبارت است از برخورد برخی از این اتمها به برخی دیگر که در پی آن، این ستارگان شگفت‌آور پراکنده در فضا پدید آمده‌اند.

مثلاً، برای پیدایش زمین و سیارات منظومه شمسی چنین فرض کردند که توده بزرگی از اتمها در این فضای بی‌هدف سرگردان بودند، تصادفاً میلیونها سال پیش، به خورشید نزدیک شدند، و معلوم نیست چند سال پیش از پیدایش سالهای زمینی، این حادثه رخ داده است، بر اثر وجود نیروی جاذبه زیاد خورشید، این توده بزرگ سرگردان از هم پاشید و اجزای آن در فضا پخش شد. چنانکه ذرات ریز آب در قله موج پخش می‌شوند. از آن لحظه، این توده پراکنده شده، توسط نیروی جاذبه به

دور خورشید می چرخد و اندک اندک این مجموعه که زمین مانیز یکی از آن ذرات است سرد شده است که پس از مدتی بدون دخالت یک قدرت توانایی پدید آمده و حیات در آن پیشرفته تر و پیچیده تر شده تا به حیات پیچیده موجودات کنونی رسیده، که سرانجام منجر به پدید آمدن این انسان شگفت آور شده است.

شگفت این که این خیال شاعرانه هولناک در برنامه تحصیلی مدارس جدید ما جای گرفته که به ناحق علم و فرهنگ نامیده می شود، و شگفت آورتر این که آن را یک نظریه علمی نامیده اند، و با تأکید بسیار می گویند این گونه حوادث نادر الوقوع که منشأ پیدایش زمین و سیارات دیگر شده است، نتیجه حتمی یک تصادف بوده است و می گویند، نباید کلمه تصادف مایه شگفتی اندیشمندان شود، زیرا که یک امر ممکن الوقوعی است.

از شخصی به نام هاکسلی نقل شده است که این تصادف بسیار نادر را به این صورت توضیح داده است که باعث تعجب متفکران نشود:

اگر فرض کنیم که شش بوزینه برای چاپ کتاب با شش ماشین تحریر بازی کنند و بدون هدف میلیونها میلیونها سال بر روی دکمه های این ماشینها بکوبند، باید زمانی فرا رسد که این بوزینه ها تمام کتابهایی را که مثلاً در موزه بریتانیا هست، چاپ کنند به جای آن که این خیال شاعرانه و این فرضهای وهمی بی پایه، مایه ریشخند و مسخره اندیشمندان شود، می بینیم که سردمداران فرهنگ اروپایی، نتیجه این تصادف نادر را یک واقعیت عینی می دانند، تنها به این دلیل که امری ممکن است.

در واقع، این خیال، نشخوار سخنان ذیمقراطیس است و به تعبیری از آن هم رؤیایی تر است. ما می گوئیم این سخن در درون خود، نظریه علت را در بر دارد، و به وجود و ممکنات اعتراف می کند. شش میمونی که هاکسلی فرض کرده است با کوبیدن بر روی شش ماشین تایپ به مدت میلیونها سال، تمام کتابهای موزه بریتانیا را چاپ خواهند کرد، این فرض علت موجب پیدایش آن کتابهاست، ولی علتی

بی شعور و بی فکر.

اگر او پذیرفته است که برای پیدایش یک موجود ممکن، علت ضروری است، ناگزیر باید همگام با ما به واجب الوجود لذاته نیز اعتراف کند، زیرا خورشید یک پدیده ممکن است و اتم نیز یک پدیده ممکن، توده های اجرام فضایی نیز پدیده های ممکن هستند و اصلاً همه قوانین حاکم بر جهان، ممکن هستند، پس همه آنها ناگزیر باید به علتی برسند که از هر سببی بی نیاز باشد اگر به این باور رسیدیم که یک علت بی نیاز در کار است، به سرآغاز راه اعتقاد به صفات این علت بی نیاز از علت یعنی واجب الوجود رسیده ایم. زیرا صرف فرض واجب الوجود، یا علت غیر معلول، مستلزم فرض کمال و پیراستگی او از هر نقصی است، پس ناگزیر باید دارای علم و اختیار کامل باشد، و گرنه واجب الوجود نیست، بلکه نیازمند و وابسته به دیگران است، و این امر که خلاف فرض ماست، محال است.

چیزی که می خواهیم به این گونه افراد بگوییم این است که خود همین فرضها برای بیان و توجیه تصادف، اعتراف به علت را در بردارد، و ادعای آنان را باطل می کند. همین که می گویند: این نتیجه حتمی یک تصادف است، اعتراف آشکاری است به ضرورت علت، و اگر می خواهند آن را تصادف بنامند، این بازی با الفاظ (لقلقه زبان) است و نمی تواند مدعای آنان را اثبات کند. ما می گوییم: اگر ضرورت علت را باور دارند، ناگزیر باید به ضرورت واجب الوجودی که دارای همه صفات کمال است، اقرار کنند، و گرنه آنچه را که واجب الوجود پنداشته اند، واجب الوجود نخواهد بود و این امر تصادف را به هر معنایی که فرض شود باطل می کند و حتی اگر چه به معنای عدم علم و اختیار باشد.

این شخص (هاکسلی) که مدعی علم و دانش است، می گوید: اگر فرض کنیم که شش میمون بتوانند میلیونها میلیون سال بدون دخالت یک قدرت توانا شبانه روز نامنظم کار کنند و زنده بمانند، و ماشین حسابها هم بدون دخالت قدرتی توانا میلیونها سال کار بکنند و از کار نیفتند، و به اندازه زمین و آسمان نیز کاغذ داشته

باشند، اگر همه این احتمالات در نظر گرفته شوند، آیا این احتمال نیز وجود ندارد، که تنها صفحاتی که در آن یک حرف مکرر چاپ شده بیرون بدهند، چگونه فرض می کنید که آن قدر زمان بگذرد که این میمونها همه کتابهای موزه بریتانیا را چاپ کنند؟

و نیز می گوئیم: درباره احتمالات دیگری که عالم از آنها پدید آمده است همین گفته صادق است. از کجا معلوم که ضرورت پیدایش این جهان بزرگ و دارای قوانین دقیق از یک تصادف کور پدید آمده باشد؟ مگر این که همه احتمالات تحقق پیدا کنند. چه کسی ضمانت می کند که همه احتمالات موجود تحقق پیدا کنند تا هستی از یکی از آنها پدید آید؟

فرض وقوع همه احتمالات تا وقوع احتمال پیدایش جهان یا چاپ کتابهای موزه بریتانیا یک فرض ضروری بدون علت ایجاب کننده نیست زیرا چنانچه قبلاً ذکر شد اینها فقط یکی یا دوتا از احتمالات بسیار فراوان هستند، و چه کسی ضمانت می کند که همه این حروف بدون درهم ریختگی و خرابی و تکرار چاپ شود؟ و بدون یک نیروی اداره کننده چه کسی تضمین می کند که حتی حروف بی نظم و ترتیب نیز همه چاپ شوند تا همه احتمالات به پایان برسند؟ در هر صورت، شگفت آور نیست که هستی و عالم یک علت ممکن داشته باشد که از قبیل همان احتمال برخورد یک ستاره سرگردان با خورشید باشد؟ زیرا ما ناگزیریم بگوئیم شیء مادامی که ممکن نباشد محال است که واقع شود. با این حال نیز می گوئیم: امر ممکنی که یک احتمال در برابر میلیونها میلیون احتمال دیگر است، امکان ندارد به طور خاص به وقوع پیوندد و از میان همه احتمالات، بدون علتی که آن را معین و یا ضروری سازد، معین شود. اما این که خود احتمال و امکان وقوع ممکن، آن را معین کند، یک مغالطه بیش نیست و با روشن ترین بدیهیات اولی ناسازگار است. زیرا احتمال علت، بیش از یک احتمال نیست، ولی احتمالی است که در بین میلیونها میلیون احتمال است و همیشه در دایره احتمال باقی می ماند، مگر این که ما میلیونها میلیون

سال به عقب برگردیم تا به چشم خود توده سرگردان در فضا را ببینیم که با خورشید برخورد می کند و متلاشی و پراکنده می گردد، اگر ما آن را ببینیم، باز هم نمی توانیم ادعا کنیم که این احتمال در میان میلیونها میلیون احتمال دیگر، با تصادف روی داده باشد؛ زیرا هر چیزی نیاز به علت دارد، تا وجودش به علت نسبت داده شود، چه چیز باعث شد که این توده در فضا سرگردان شود تا با خورشید برخورد کند. و این احتمال خاص در میان میلیونها احتمال تحقق یابد، آیا تنها به خاطر این که وقوع آن ممکن بود، اتفاق افتاده است؟ باز هم به نوبت سخن را به علل این حادثه می کشانیم و علل علت های آن را تا بی نهایت بررسی می کنیم تا به فاعل مختار بی نیاز برسیم.

برای این که مسأله احتمالات میلیونی حیرت انگیز را که در کنار این احتمال که علم جدید آن را برای تفسیر پیدایش جهان ماده لحاظ کرده، شرح دهیم، به فرض هاکسلی برمی گردیم که در فرض خود میلیونها ماشین چاپ را مطرح کرده بود. به او می گوئیم: اگر فرض شود که شش میمون بدون دخالت یک قدرت توانا بتوانند کلماتی را که هر یک از آنها از ده حرف تشکیل شده با هم تألیف کنند، اگر ما با او همراهی کنیم و بگوئیم که آنها یک رشته حروف تکراری خواه یک کلمه آن یا ده کلمه آن را نیز تایپ نمی کنند و کلمات ده حرفی درستی پدید می آورند، با این وجود عباراتی که به این ترتیب پدید می آیند (به حسب نظریه تبادل در علم جبر) نامعین خواهند بود، و نتیجه، عبارت خواهد بود از ده که ده بار در خودش ضرب شده باشد؛ یعنی یک عددی که ده صفر در سمت راست آن قرار گیرد؛ یعنی عدد $10/000/000/000$ حاصل خواهد شد.

باز هم اگر فرض کنیم که آنها بدون دخالت یک قدرت توانا هر صفحه ای از این کتابها را که شامل ده سطر است چاپ کنند- البته با این فرض که یک کلمه، از یک بار تا ده بار در صفحه تکرار شود- پس حاصل ضرب می شود عدد یک که سمت راست آن صد صفر باشد.

باز هم اگر فرض کنیم که بدون دخالت یک قدرت توانا در میان این میلیونها صفحه، کتابهایی با حجم ده صفحه نوشته شود، در نتیجه باید عدد یک با صدصفر که آن را ده بار در خودش ضرب کنیم، به دست آید؛ بنابراین حاصل ضرب مساوی است با یک که در سمت راست آن هزار صفر باشد، این در صورتی است که کتاب ما از ده صفحه و هر صفحه ای از ده سطر و هر سطر از ده کلمه و هر کلمه ای از ده حرف تشکیل بشود، حال اگر حروف دستگاه چاپ به اندازه حروف الفبا و هر حرفی دارای سه نوع بزرگ، کوچک و متوسط باشد و کلمات هم از دو حرف یا بیشتر تشکیل شوند، و هر صفحه ای نیز سطرهای متفاوتی داشته باشد و صفحات هر کتابی از دو گرفته تا عدد نامشخص باشد بنابراین احتمال این کتابهای احتمالی به یک عدد سرسام آور می رسد، و شاید تعداد صفرهایی که در سمت راست عدد یک قرار می گیرند به چندین کیلومتر برسند، و اگر حساب احتمال زمان تألیف این کتابها و احتمال مؤلفان آنها را نیز در نظر بگیریم، تا مثلاً به یکی از قصاید متنبی برسیم، یا کتابی از یکی از مؤلفین نامی را به دست آوریم، این حساب سرسام آور، که از تصور انسان خارج است به صفرهایی نیاز دارد که طول آنها از محیط کره زمین هم بیشتر خواهد شد.

فرضی را که هاکسلی آن را تأیید می کند و می گوید مثلاً با بازی تصادفی این میمونهای ماشین نویس پدید می آیند، فرض بسیار ضعیفی است، بلکه در برابر آن عدد سرسام آور که صفرهایش هزاران بار بلکه میلیونها بار از محیط کره زمین بیشتر است، ناچیز و هیچ است.

اگر با او هم آواز شویم و بخواهیم فرض کنیم که کتابهای موزه یک مجموعه منظم هستند که بدون دخالت قدرتی توانا به این صورت موجود در موزه درآمده اند، این تصادف دیوانه وار، نیازمند عوامل شرکت کننده دیگری است که حاصل ضرب آن عبارت است از یکی که صفرهای سمت راست آن از زمین تا کره ماه می رود.

احتمال این که این کار با تصادف کور انجام شده باشد، مانند احتمال آن است که یک ستاره سرگردان با خورشید برخورد کند و زمین پدید آید و سپس موجودات فعلی به وجود آیند. روشن است که آنچه گفته شد از هر سخنی بی پایه تر است، هر چند وقوع آن ممکن است، یعنی امکان ذاتی دارد؛ زیرا اگر محال بود واقع نمی شد در صورتی که موزه انگلستان بالفعل موجود است و اکنون زمین و بخشهای مختلف آن و قوانین آن به وجود آمده اند، ولی این چیزها از طریق علت‌های خود که خردمند و آگاهند، به وجود آمده اند، و اگر آنها نبودند، اصلاً چیزی به وجود نمی آمد، یعنی در صورت نبود علت، ممتنع بالغیر می شدند. (قبلاً معنای ممتنع را بیان کردیم).

باز هم در موافقت با هاکسلی می‌گوییم: اگر بپذیریم که از این میمون‌های شگفت‌انگیز چنین حادثه بزرگی سرزده باشد، که چنین مجموعه عظیمی از کتب و نوشته‌ها را که میلیون‌ها برابر حجم کره زمین است، تایپ کرده باشند (نه فقط کتابهای موزه بریتانیا را) در واقع فعالیت این میمون‌ها علت ایجاد این همه کتاب که از جمله آنها موزه بریتانیاست می‌باشد. پس موزه با تصادف به وجود نیامده است، بلکه توسط علتی پدید آمده که بر حسب فرض این گوینده، اختیار و علم و تدبیر نداشته است.

بنابراین، کتابهای موزه از روی عدم آگاهی و عدم دانایی پدید آمده اند، از این رو آنها، همان کتابهای فعلی موجود در موزه نیستند، زیرا این کتابها از روی آگاهی و دانایی پدید آمده اند، و نویسندگان آنها را نوشته اند. نتیجه این که آنچه اکنون روی داده، در شمار کار احتمالی میمون‌های ناآگاه نیست، بنابراین ما باید درباره همین موزه، که از روی اراده و آگاهی و دانش پدید آمده است، سخن بگوییم، زیرا محال است، که این امر، نتیجه کار آن میمون‌های فرضی باشد.

همچنین است هنگامی که در مورد زمین و زندگی شگفت‌آور در آن، و نظم دقیق و دقت بسیار بالای قوانین آن - که تا آن جا که بتوان فرض کرد پیش فته است -

می‌گوییم: اینها کتابهای تکوینی خداوند هستند که با زبانی گویا از عظمت آفریدگار خود و قدرت و علم و اراده او سخن می‌گویند، پس محال است که آنها نتیجه مجموعه‌ای از احتمالات بسیار زیاد باشند، که فرض شده که همه آنها تحقق یافته‌اند، تا چه رسد به این که عالم نتیجه تصادفی کور و کر و احتمالی از احتمالات زیادی باشد که تعداد آنها به میلیون‌ها میلیون می‌رسد.

۲- سببیت طبیعی

مسأله بحث علیت طبیعی اشیا از جمله مسائلی است که ذهن و اندیشه متکلمان اسلامی را از صدر تاریخ اسلام - یعنی زمانی که فلسفه یونان به طور ناگهانی به جامعه اسلامی وارد شد - به خود مشغول داشته است .

بسیاری از متکلمان و در رأس آنها اشاعره بر آن شدند که علیت و سببیت طبیعی میان اشیا را انکار نمایند . به این جهت که علتی واقعی جز خداوند متعالی نیست و هیچ شیء یا پدیده ای در هستی بدون اراده و قدرت او ، که علت تامه برای هر موجودی است ، تحقق نمی پذیرد . و این علتی را که ما درك کرده و ذهن (وجدان) ما به آن اذعان داشته و عقل ما آن را بدیهی لحاظ می کند ، چیزی جز علیت ظاهری و عادی - که خداوند متعال به صورت جعل تألیفی میان ذات سبب و سبب بودنش قرار داده است - نمی باشد . در حقیقت علیت واقعی یا ذاتی میان اشیا وجود ندارد و معنی آن این است که عادت خداوند چنین است که اشیا معلول را به هنگام وجود علتشان ایجاد و خلق می کند ؛ و ما چنین می بینیم که این اثر برای علت است و الا از لحاظ عقلی امکان دارد که علتی مانند آتش با تمامی شرایط سوزاندن متحقق شود ، ولی معلول آن که سوزاندن است تحقق پیدا نکند ؛ همچنین امکان دارد که معلول یعنی سوزاندن متحقق شود و هیچ علتی جز اراده خدا نداشته باشد .

و بر همین اساس، سبب و عللی که ما آنها را علل می‌نامیم، چیزی جز سببهای عادی و ظاهری نیستند که بین آنها و معلولهایشان هیچ رابطه ذاتی وجود ندارد. همچنین رابطه ذاتی میان اشیا نیست. و در واقع همه احکام و قضایای شرطی چیزی جز قضایای اتفاقی نخواهند بود. در این جا ما برای اطمینان از صحت [استناد] گفتار اشاعره برخی از عبارات آنها را نقل می‌کنیم.

«ابن روزبهان» اشعری در پاسخ به علامه حلی در بحث رؤیت می‌گوید:

«اشیا، نزد آنها (اشاعره) تنها با اراده و قدرت فاعل مختار (یعنی خداوند متعال) که علت تامه است تحقق می‌یابند و هنگام تحقق سببهای طبیعی، وجود هیچ چیزی واجب نمی‌گردد و نه وجود چیزی به صرف فقدان اسباب و شرایطش، معدوم می‌گردد. ولی عادت خداوند متعال در موجودات، به گونه ای جاری است که اشیا در هنگام تحقق شرایطشان، ایجاد، و با نبودن آنها معدوم می‌گردند؛ تا آن جا که می‌گوید: بلکه در عقل نیز جایز است که این شرایط تحقق پیدا کند، ولی معلول آنها پدید نیاید و نیز جایز است معلول با نبود شرایطش موجود گردد؛ زیرا که از آن محال عقلی لازم نمی‌آید. گویی چیزی که آنها را به این گفتار واداشته، توهمات است که از این امر دارند، که اگر سببها تأثیری واقعی در معلولها داشته باشند، لازم می‌گردد که خداوند به تعداد سببهای طبیعی شریکهایی در خلقت پیدا کند؛ زیرا تصور کرده اند که مفهوم تأثیر واقعی یک علت این است که آن، خالق و فاعل وجود باشد. از این رو لازم می‌آید که به تعداد سببها، خالقها هم متعدد شوند و سبب هم در خلقت با خداوند شریک شود. و این مسأله ای است که با عقیده توحید منافات دارد و بلکه از زشت ترین اشکال شرك است. زیرا هیچ خالق یا فاعل حقیقی جز خداوند وجود ندارد و رحمت او تمام اشیا را در برگرفته است و محال است که آفریده ای از حیطة سیطره و سلطنت او خارج گردد.

و شاید آنچه که آنها را به این سخن واداشته توجیه و توضیح معجزه و کرامتهای انبیا و اولیاست، به این گمان که اگر سببهای طبیعی اند که مؤثر در تحقق معلولند و

نیز اگر تخلف وجدایی معلول از علتش محال باشد و اگر برای تحقق معلول، وجود سببهای طبیعی آنها ضرورت داشته است. پس تحقق معجزه‌هایی مانند تسبیح گفتن سنگریزه‌ها، نصف شدن ماه، ناله سردادن ستون مسجد، سرد گردیدن آتش برای ابراهیم (ع) و تبدیل آن به محلی امن، شفا دادن کور مادرزاد و بیمار جذامی و تبدیل عصا به اژدهایی خروشان، بازگشت خورشید و امثال آن چگونه می‌تواند صحیح باشد؟ و در این صورت، اثبات و توجیه چنین معجزه‌هایی ناممکن می‌گردد.

[اشاعره] مسائلی را بر این اصل مترتب کرده‌اند که از آن جمله است:

۱- جایز بودن رؤیت خداوند در روز قیامت، بنابر آنچه که از آنها نقل شده است که خداوند متعال در روز رستاخیز مانند ماه تابان دیده می‌شود. (به رساله رؤیت سید شرف الدین مراجعه شود)؛ زیرا به استناد اصل یاد شده، دیدن مشروط به تحقق شرایطی که مردم آن را شرایط دیدن می‌دانند، نیست. ولذا جایز است که خداوند خود را بر مخلوقات متجلی کند و چشمان آنها او را آن گونه که اجسام نورانی را می‌بینند، مشاهده کنند. گرچه ذات متعال از جسمانیت و عوارض آن و از جهت و تحیز (مکان داشتن) مبرا است. و در نظر آنها این امر از لحاظ عقلی هیچ مانعی ندارد.

۲- اعتقاد به جبر، زیرا اگر خداوند فاعل تمامی اشیا است، بنده او چیزی جز موضعی برای فعل خداوند نیست و شایسته نیست که فاعل به معنای واقعی قلمداد گردد. همه موجودات فعل خدا و ناشی از خداوندند و افعال اویند، و تمامی افعال بنده نیز در واقع افعال خداوند است. همان طور که خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی؛ هنگامی که تو تیر می‌اندازی در واقع تو نیستی که تیر می‌اندازی، این خداست که تیر می‌اندازد.» از این رو هیچ علت فاعلی واقعی جز خداوند وجود ندارد.

و آرای دیگری نیز که ناشی از انکار سببیت طبیعی میان اشیا است مطرح

کرده اند. در جواب می‌گوییم: انکار سببیت طبیعی میان اشیا، انکار اصل علیت نیست که مخالف با بداهت عقلی باشد.

در گذشته اشاره نمودیم که آگاهی و یقین به رابطه علیت بین اشیا چیزی است که بر سرنوشت تمام امور زندگی و تفکر و قوانین انسان حاکم است. و اگر این رابطه علیت بین اشیا و یقین به آن نبود، محال بود که انسان بر چیزی و بر نتیجه‌ای در عالم یقین پیدا کند. زیرا اگر نزد او جایز است که معلول از سبب طبیعی خود تخلف کند و معلول بدون سبب طبیعی ایجاد شود، در آن صورت دیگر برای او جایی برای یقین پیدا کردن به چیزی در عالم باقی نمی‌ماند.

و این بیان عیناً همان گفتار سوفسطاییان است که در مورد همه چیز شک می‌کنند و به هیچ موجودی یقین ندارند. انسانی که بدیهیات اولیه را منکر شود و نادیده بگیرد. علم از اقناع او ناتوان است، بلکه شایسته نیست که او را انسان بدانیم، زیرا همواره به انسانیت و وجود خود نامطمئن است. انسان هر اندازه هم که در شک کردن به اشیا مبالغه نماید، نمی‌تواند منکر خود و ذات خود شود و امکان ندارد که آگاهی و وجدان خود را انکار کند. علوم بدیهی و اولی که برای انسان حاصل می‌شود، از روشن‌ترین وجدانیات اوست. همان طوری که انسان نمی‌تواند در گرسنگی و تشنگی و یا ترس و امنیت و یا خوشی و ناخوشی خودش شک کند، همچنین نمی‌تواند در علم به این امور بدیهی نیز شک کند و با علم خود که به این امور آگاه است چگونه می‌تواند در مورد آنها شک کند، مگر این که باخودش به مغالطه پردازد و به نفس خود خیانت کند.

و از این رو از روشن‌ترین موارد سفسطه و مغالطه ذهنی این است که انسان سعی نماید به خود بیاوراند که می‌تواند یک شیء مجردی را که عاری از جسمانیت و حد و جهت است با چشم ظاهری خود ببیند و این سخن مانند آن است که انسان با این که فاقد حس بینایی است خیال کند که می‌تواند ماه را ببیند و آن را از لحاظ عقلی جایز بشمارد. چگونه انسان به چیزی مانند این امر ممکن یقین پیدا می‌کند. در

حالی که اطمینان و جزم نسبت به مسأله‌ای مانند سایر ممکنات، نیازمند علتی است که آن را ضروری سازد. و اگر چنانچه او منکر تاثیر علت است، این یقین او از کجا حاصل گردیده است، در حالی که دلیلی برای آن ندارد.

اما در مورد مسأله خلق اعمال، برای درك و كشف مغالطه‌ای که در آن نهفته است، چنین می‌گوییم:

فاعل بر دو قسم است: ۱- فاعلی که ایجاد کننده وجود است (فاعل مامنه الوجود)؛ ۲- فاعلی که از طریق آن وجود حاصل می‌شود (فاعل مابه الوجود).

۱- فاعلی که ایجاد کننده وجود است، فاعلی است که وجود را افاضه و خلق می‌کند، یعنی بذاته نور وجود را افاده می‌کند و سرچشمه و اعطا کننده آن است و این فاعلیت، فقط منحصر در واجب الوجود است که وجودش از هر چه غیر اوست بی‌نیاز است. پس نسبت افاضه و اعطا کنندگی و افاده وجود به غیر از واجب الوجود جایز نیست. والا آن غیر در خلق و حاکمیت، شریک واجب الوجود می‌شد. در حالی که خداوند تبارك و تعالی مالک و صاحب آسمانها و زمین و هر چیزی است و بازگشت هر چیزی به اوست. بنابراین می‌گوییم: که معتقدان به تفویض که تأثیر را به سببهای طبیعی نسبت می‌دهند، به این معنا که وجود ممکنات از وجود سببهاست، آنها هم در زمره مشرکان هستند. بلکه آنها زشت‌ترین نوع شرك را واجدند، زیرا که معتقدند شریکها به تعداد سببهای طبیعی در عالم است.

۲- فاعلی که از طریق آن وجود حاصل می‌شود و آن سبب طبیعی بدون واسطه برای تحقق اشیاست، خواه این سبب دارای اختیار و اراده باشد، مانند انسان و خواه سبب بالطبعی باشد که اختیار و اراده‌ای ندارد، مانند آتش در سوزاندن. بنابراین سبب طبیعی و بدون واسطه، واسطه در فیض وجود است و فیض وجود از طریق آن به دیگری می‌رسد و این سببیت منحصر در ماسوی الله است، زیرا خداوند به خاطر صرف الوجود بودنش (وجود محض) و منزّه بودنش، محال است که با ممکنات

متحد شود و فاعل بی واسطه حرکات و افعال شود.

اگر تصور این نکته بر شما مشکل است، چنین تصور کنید که نور خورشید از طریق آینه بر شیء دیگری می تابد. عامل بی واسطه برای روشنایی این شیء، آینه است، ولی در عین حال این نور افاضه شده حقیقتاً و بدون مجازگویی و تأویل از نور خورشید است نه نور آینه، زیرا که بدون در نظر گرفتن نور خورشید، آینه ذاتاً نوری ندارد و لکن اگر آینه نبود این شیء نور را از خورشید نمی گرفت. و نوری که بر آن شیء منعکس می شود، حقیقتاً نور آینه است و آینه حقیقتاً نورانی و درخشان است، در عین حال نور آن ذاتاً، بدون مجازگویی و تأویل، از آن خورشید است.

پس نسبت آینه به این شیء نورانی، همانند فاعلی است که از طریق آن وجود حاصل می شود و نسبت خورشید به این شیء نورانی، همانند فاعلی است که ایجاد کننده وجود است. هر دو آنها در نورانی بودن این شیء، تأثیر حقیقی دارند، ولی جهت تأثیر آنها با همدیگر فرق دارد. این همکاری در تأثیر نه از قبیل دو علت مستقل در عرض هم است که شیء واحدی را ایجاد می کنند و نه از قبیل دو علتی است که مجموعاً علت واحدی برای تحقق شینند و هر دو در ایجاد آن شیء نقش دارند، بلکه شأن آینه فقط آماده سازی برای فیض است و این جهت، فقط اختصاص به آینه دارد و نه خورشید. و شأن خورشید افاضه نور است و این جهت فقط اختصاص به خورشید دارد نه آینه. در این صورت صحیح نیست که خورشید را به عنوان مُعد (آماده کننده) برای افاضه نور لحاظ کرد، زیرا که نور از آن حاصل می شود و همچنین صحیح نیست که آینه را افاضه کننده نور لحاظ کنیم.

زیرا که آینه ذاتاً نور مستقلی از خود ندارد، ولی با این حال، منبع و سرچشمه نورانی آن شیء است و اگر آینه نبود، هیچ گاه آن شیء، نور را کسب نمی کرد.

و همچنین است در مورد نور وجود که از خداوند تبارک و تعالی بر جمیع موجودات افاضه می شود، زیرا خداوند خالق همه موجودات است، ولی افاضه

نور بر اشیای طبیعی به واسطه سببهای بی واسطه آنان است که واسطه در فیض و آماده کننده افاضه نور وجود بر آنهاست .

و از همین روست که ائمه ما - علیهم السلام - گفته اند : نه جبر صحیح است و نه تفویض ، بلکه حالت واسطه ای بین آنهاست و مسأله ای را که ما ذکر کردیم حالتی است بین جبر و تفویض . زیرا که اگر خدا هم فاعلی باشد که از آن وجود حاصل می شود و هم فاعلی که از طریق آن وجود حاصل می شود (یعنی خدا هم فاعل مامنه الوجود و هم ما به الوجود) جبر پیش می آید و دیگر تکلیف و ثواب و عقاب معنایی ندارد و اگر سبب طبیعی هم فاعلی است که از آن ، وجود حاصل شود و هم از طریق آن وجود متحقق شود ، تفویض پیش می آید و همه اسباب در خلقت ، با خدا شریک می شوند ، ولی هیچ کدام از این دو صحیح نیست ، بلکه فاعلی که به واسطه آن وجود حاصل می شود ، همان سبب طبیعی است و محال است که از این جهت ایجاد را به خدا نسبت دهیم ، بلکه هنگامی که اشیا به دلیل فراهم آمدن اسباب طبیعی ، این آمادگی را پیدا می کنند که وجود یابند ، خداوند با رحمت فراگیر خود که همه چیز را در بر می گیرد ، به آنها افاضه وجود می کند ؛ زیرا حق تعالی ، بخشنده و خیرش گسترده است و در ساحت او بخل راه ندارد .

در نتیجه چون ، سبب طبیعی ، وجودش از خداوند است و ذاتاً فقیر و محتاج است ، محال است که در ایجاد معلولش مستقل باشد ، یعنی خالق وجود معلولش بشود ، خواه این سبب مانند انسان دارای اختیار باشد یا مانند سببهای طبیعی که فاعل بالطبعند ، اختیار نداشته باشند والا از حاکمیت خدا خارج و در مقابل خدا خالق و شریک او در خلق می شوند ، که امری محال است . و از آنجا که سبب طبیعی عامل بی واسطه فعل و مصدر وجود است ، پس حقیقتاً فاعل است .

و محال است که خداوند به این فاعلیت ، یعنی عامل بی واسطه افعال و اعمال بودن ، متصف شود والا با ممکنات متحد و محدود به حدود آنها می شد و خداوند

هم به علت این که صرف الوجود است از همه این نقصها منزّه است. بنابراین، ما یقین داریم که خداوند علت خواب ماست، ولی صحیح نیست که او را خوابیده بنامیم. و همین طور از این که خدا، خالق وجود اشیا و افعال است، لازم نمی آید که او متّصف به صفت اشیا و افعال شود، آن چنان که فاعل بی واسطه آنها متّصف به آنها می شود، همان طور که خداوند در قرآن فرموده است: «ما اصاب من مصيبة الا باذن الله؛ هیچ مصیبتی جز به فرمان خدا به کسی نمی رسد.»^۱

با توجه به مسائل فوق روشن می شود که چگونه شبهه جبر در مورد افعال انسانی از بین می رود؛ از آن جا که خداوند (چنانچه قبلاً ذکر کردیم) کریم است و هیچ بخلی در ساحت او راه ندارد؛ اگر اراده انسان (اراده ای که موجب متعلق اراده است) حاصل شود، خدا بر آن فعل افاضه وجود می کند. در این صورت می گوئیم انسان حقیقتاً از روی اراده و اختیار فاعل بی واسطه افعال خود است. یعنی این که فعل انسان با اختیار و اراده اش متحقق می شود و خداوند نیز گرچه افاضه وجود را بر آن فعل اراده کرده است، ولی هنگامی اراده می کند که انسان آن را اراده و اختیار کرده باشد و این امر، سبب سلب اراده و اختیار از انسان نمی شود، بلکه اختیار انسان را در افعالش تأکید می کند.

شبهه جبر تنها هنگامی پیش می آید که نتوانیم بین فاعلی که از آن وجود حاصل می شود (فاعل ما منه الوجود) و فاعلی که به واسطه آن فعل حاصل می شود (فاعل ما به الوجود) فرق بگذاریم. و هنگامی که می گوئیم خداوند خالق افعال انسان است، بدین معناست که او به تمامی معنای فاعلیت، فاعل افعال است حتی فاعلی که به واسطه آن، وجود دیگری حاصل می شود، در این صورت شکی نیست که انسان در فعلش، اختیار و اراده ای ندارد، و اختیار او در جنب اختیار خدا هیچ ارزشی ندارد، در این صورت عقیده جبرگرایان بر حق است. لکن چنین تفسیری از

فاعلیت و خالقیت خدا برای اشیا ناشی از ناتوانی فهم معنای خلق است؛ بنابراین برای آنها بین معنای فاعلی که از آن فعل حاصل می شود و فاعلی که به واسطه آن فعل حاصل می شود خلط شده است و گمان کرده اند که انکار عقیده به جبر همان انکار فاعلیت خداست.

بنابراین، نظریه تفویض را پذیرفته اند و خدا را از حاکمیت مطلق خارج کرده اند و آفرینش را به سببهای طبیعی نیز نسبت داده اند و در آفرینش، بر تعداد اسباب برای خداوند شریک قائل شده اند.

حالت واسطه بین جبر و تفویض (امر بین الامرین) تفسیر صحیح قضا و قدر است، همان طور که اقتضای برهان صحیح نیز چنین است، برای اولین بار این مسأله را که اندیشمندان در آن در مانده اند، ائمه معصومین - سلام الله علیهم - مطرح کرده اند، و این بهترین دلیل است بر امامت آنان و بر این که آنها به اوج ادراک حقیقت اشیا رسیده اند؛ [اما] زمانی که مسلمانان با افکار فلسفی آشنا شدند، خواستند که حقایق این جهان را از طریق آنها و بدون توسل به ائمه معصومین دریابند، ولی بال و پر آنها شکست و در گرداب اوهام گرفتار شدند و عده ای معتقد به جبر و عده ای دیگر معتقد به تفویض شدند.

در قرآن کریم نه تنها به امر بین الامرین اشاره رفته، بلکه به آن تصریح نیز شده است؛ مانند این آیات:

«خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی دهد، مگر این که خودشان تغییر کنند»^۱.

«هر که به خدا ایمان آورد، خدا قلبش را هدایت می کند»^۲.

«اگر پروردگار تو بخواهد، همه کسانی که روی زمینند، ایمان می آورند»^۳.

۱. ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یشاءوا ما بانفسهم، سوره رعد (۱۳) آیه ۱۱.

۲. سوره تغابن (۶۴) آیه ۱۱.

۳. سوره یونس (۱۰) آیه ۱۰۰.

اگر این به معنای امر بین الامرین نباشد، آیات:
 «هر شری که به تو رسد از جانب خود دوست^۱.»
 «اگر به شما مصیبتی رسد، به خاطر کارهایی است که کرده اید^۲.»
 با آیه زیر در تعارض خواهد بود:
 «هیچ مصیبتی جز به فرمان خدا به کسی نمی رسد^۳.»

۱. سوره نساء (۴) آیه ۷۹.

۲. سوره شوری (۴۲) آیه ۴۰.

۳. سوره تغابن (۶۴) آیه ۱۱.

تسلسل در علل

قبلاً در بحث با معتقدان به صدفه و اتفاق گذشت که ضروری است که وجود ممکنات به علت نخستینی که واجب الوجود است منتهی شوند؛ زیرا بدیهی است که هر ممکنی در وجودش نیازمند علت است و به ناچار سلسله علتها باید به علتی برسد که بی نیاز از هر علتی است و آن واجب الوجود است. چنین شیوه‌ای برای اثبات خالق عالم «برهان‌انی» نامیده می‌شود که از طریق معلول به وجود علت پی برده می‌شود و در مقابل آن «برهان لمی» قرار دارد که در آن برای پی بردن به علت به خود علت استدلال می‌شود و آن را در بحثی جداگانه خواهیم آورد و این روش صدیقین و بعضی علمای بزرگ الهی است. روش برهان‌انی روش توده مردم است همان طور که اعرابی در بیان مشهور خود می‌گوید: «مدفوع شتر دلالت بر شتر و اثر پا دلالت بر رونده می‌کند؛ آیا آسمان پر ستاره و زمین زیبا دلالت بر [خداوندی] لطیف و آگاه نمی‌کند؟

حقیقت این روش مبتنی بر بطلان سلسله نامتناهی علل است. بنابراین هنگامی که اهل جدل تخیل می‌کند که سلسله علل تا بی نهایت ادامه دارد، نمی‌پذیرد که معلولهای ممکن به واجب الوجودی که بی نیاز از هر علتی است، برسند. چنانچه مردم با گفتن فضای نامتناهی، امکان بعد نامتناهی را تصور می‌کنند و

همچنین الهیون، معلومات و مخلوقات واجب الوجود را نامتناهی لحاظ می کنند و آنها را با علت های نامتناهی مقایسه می کنند و نیز فرقی بین این دو نوع نمی گذارند و وجود امر نامتناهی را به طور مطلق محال نمی دانند، حال خواه در مورد سلسله علل و یا غیر از آن باشد.

این تصور و تخیل که امر نامتناهی مطلقاً ممکن است، در افکار مادیین که منکر خالق عالم هستند، مخصوصاً در عصر جدید نقش عظیمی را ایفا می کند؛ آنان حتی مدعیان ابطال تسلسل را مورد تمسخر قرار می دهند و آن را از تخیلات الهیون می شمارند. منظور آنها از فضای نامتناهی که فریفته آن شده اند و مکرراً آن را ذکر می کنند، این است که بگویند نامتناهی در هر چیزی صحیح است. عقایدی که در مورد نامتناهی وجود دارد بر سه گونه است:

۱- **عقیده مادیین** که می گویند نامتناهی در همه موجودات امکان پذیر است حتی در سلسله علل.

۲- **عقیده حکمای مقدم** و آن محال بودن نامتناهی در سلسله علل و در هر عددی که دارای ترتب است، مانند ابعاد و آنات اما بر بطلان نامتناهی در عددی که دارای ترتب نیست، مانند معلومات و مخلوقات خدا دلیلی وجود ندارد.

۳- **عقیده بعضی از حکمای متأخر** و آن محال بودن نامتناهی فقط در سلسله علتها است، ولی در غیر سلسله علل محال نیست. بنابراین آنها دلیلی بر محال بودن نامتناهی در موجودات - از جهت نامتناهی بودن - ندارند، هر چند که مانند ابعاد دارای ترتب باشند، اما این نظریه که اقسام نامتناهی فقط از جهت نامتناهی بودن محال است، ظاهراً هیچ طرفداری ندارد.

هنگامی که مادیین می گویند: نامتناهی در هر چیزی حتی در سلسله علل ممکن است و بطلان تسلسل را انکار می کنند، آنان فقط چنین مسائلی را به زبان می گویند. و اگر این حقیقت را واقعاً انکار کنند، آگاهانه یا ناآگاهانه جان و باطن آنها بدین امر اذعان دارد. چگونه آنها این حقیقت را انکار می کنند در حالی

که آنان هنگامی که فرض کرده اند که سلسله علل به ماده ختم می شود و ماده اصل اشیاست، به ناچار باید چنین فرض کنند که ماده با این که قدیم و ازلی است، بقا و استمرار ندارد و این مطلب چیزی جز این عقیده نیست که بگوییم: این اعتقاد که سلسله موجودات ممکن ضرورتاً باید به موجودی قدیم و بی نیاز از علت برسد، فطری و جبلّی آنهاست که قبلاً به آن اشاره شد و عقیده ما نیز چنین است و اختلاف ما با مادیین فقط در اثبات علم و اختیار و اراده و تجرّد برای علت نخستین است. و به زودی این فرض آنان را که ماده واجب الوجود است، نقد خواهیم کرد.

بنابراین مادیین در این حقیقت که سلسله نامتناهی علل محال است با ما متفقند، هر چند از بیان چنین تعبیری ابا دارند و ظاهراً به انکار بطلان تسلسل می پردازند.

بعد از این مسأله شایسته است که بر بطلان سلسله نامتناهی علل و محال بودن تسلسل دلیل بیاوریم. حکما برای ابطال تسلسل دو نوع دلیل اقامه کرده اند: نوع اول، شامل هر نوع عددی است که دارای ترتب است (البته بنابر عقیده آنان که قبلاً به آن اشاره کردیم). نوع دوم، اختصاص به نامتناهی بودن سلسله علل دارد. ما در این جا به ذکر نمونه هایی از نوع اوّل می پردازیم که در ضمن آن اشکالاتی از این قبیل را که مطرح کرده اند معلوم می شود و سپس به ذکر دلایل بطلان تسلسل می پردازیم.

درس بیست و یکم

برهان تطبیق

یکی از مشهورترین براهینی که فلاسفه بر محال بودن هر عدد نامتناهی دارای ترتب^۱، اقامه کرده اند، «برهان تطبیق» است، ولی برهانی قابل انتقاد است که نمی توان بر آن اعتماد کرد. حکیم بزرگوار سید محمد باقر داماد (میرداماد) در کتاب قیاساتش می گوید: اما راه تطبیقی، هیچ اعتمادی به نتیجه و استدلال آن نیست، بلکه فریبی مغالطه آمیز در آن وجود دارد. خلاصه این برهان چنین است:

اگر ما دو سلسله نامتناهی را که از یک طرف نامتناهی و از طرف دیگر متناهی باشند، فرض کنیم که این دو، از طرف متناهی شان بر هم منطبقند، در این صورت بدون شک این دو سلسله با هم مساوی هستند، اگر ما از یکی از این دو سلسله، مقدار یک وجب یا یک مقدار متناهی را قطع کنیم، و این سلسله ناقص را بکشیم تا با سر سلسله دیگر منطبق شود. در این صورت می گوییم اگر هر جزئی از سلسله کامل در مقابل جزئی از سلسله ناقص باشد، لازم می آید که سلسله کامل و ناقص با هم مساوی باشند که به طور بدیهی محال است و اگر هر جزئی از سلسله کامل در

۱. عدد دارای ترتب اعم از سلسله علت و معلول دو بعد و مقدار است.

مقابل جزئی از سلسله ناقص نباشد، چاره‌ای جز این نیست که تصور کنیم در طرف نامتناهی (خیالی) اجزایی از سلسله کامل باقی می‌ماند که در سلسله ناقص ما بازاری ندارد و معنای این سخن چیزی جز پایان و انتها داشتن سلسله ناقص نیست و اگر سلسله ناقص در طرف نامتناهی پایان داشته باشد، سلسله کامل نیز پایان خواهد داشت، زیرا برحسب فرض سلسله کامل، فقط یک جزء یا اجزایی متناهی از سلسله ناقص اضافه دارد. بنابراین به ناچار دو سلسله متناهی می‌شوند و محال است که این دو سلسله نامتناهی باشند و مطلوب، همین است.

جواب از این پاسخ مغالطه آمیز و نظایر آن با ارجاع به این بدیهی عقلی که فلاسفه از آن غافل بوده اند روشن می‌شود و آن این که فرض تساوی و نسبت فقط در اعداد متناهی صحیح است؛ اما در اعداد (سلسله) نامتناهی (خواه دارای ترتب باشند و خواه نباشند و خواه از یک طرف نامتناهی باشند و خواه از دو طرف) فرض تساوی و نسبت و اختلاف در کمی و زیادی، صحیح نیست؛ زیرا آنها از صفات اشیای محدود و متناهی - از آن جهت که محدود و متناهی هستند - می‌باشند. و ما از ابتدا مقدمه استدلال آنها را که دو سلسله فرضی هنگامی که طرف متناهی آنها بر هم منطبق شوند، با هم مساویند، قبول نداریم، تا چه رسد به آنچه که بر این مقدمه مترتب کرده‌اند، به این صورت که مقدار محدودی از یکی از این دو سلسله کم شود و دوباره آنها بر هم منطبق گردند.

و ما همچنین قبول نداریم که امر، منحصر آیین این دو حالت باشد؛ یعنی یا حالت تساوی باقی باشد و یا تفاوت حاصل شود؛ زیرا که در واقع از ابتدا بین آنها تساوی نبوده است، پس چگونه سؤال از تساوی بعد از این که مقدار محدودی از یک سلسله کم شده و دوباره با سلسله دیگر منطبق شده است، صحیح است؟

و سرّ این مطلب روشن است؛ زیرا هر چیزی را که جدید فرض شود، به خاطر تحقق تساوی بین آن دو است، ولی در آن جا حدود دیگری فوق آن وجود دارد و

همین طور تا بی نهایت؛ و هر چیزی را که حد فرض شود، مافوق آن نیز حدی دیگری هست، پس دیگر حدودی وجود ندارد؛ بنابراین حدی در کار نیست تا بتوان تساوی را در آن فرض کرد؛ پس چگونه صحیح است که برای از بین بردن تساوی موهوم، با کم کردن مقداری محدود از یکی از دو سلسله اختلاف کم و زیاد بودن را در آنها فرض کرد؟

چون این مسأله بدیهی است، به طرح استدلالی (نظیر استدلال گذشته) می پردازیم که در مورد محال بودن اعداد نامتناهی - که بر هم ترتبی هم ندارند، مانند معلومات خداوند - به کار رفته است. اگر این اعداد نامتناهی را به صورت و همی به ۱۱۰۰ تقسیم کنیم، تعداد هزارها (یعنی خارج قسمت) طبعاً نامتناهی است و تعداد صدها (یعنی خارج قسمت) نیز نامتناهی است. تعداد هزارها یا مساوی یا کمتر و یا بیشتر از صدهاست، و هر سه اینها محال است، و ملزوم محال نیز محال است، پس نتیجه می شود که اعداد نامتناهی مطلقاً محال است.

اما چرا تساوی محال است؟ به علت این که تعداد صدها واجب است که ده مرتبه از تعداد هزارها بیشتر باشد و همچنین به طریق اولی صحیح نیست که تعداد هزارها بیشتر از تعداد صدها باشد. اما این که چرا محال است که تعداد هزارها کمتر از تعداد صدها باشد، به علت این که بر حسب فرض، هر دو آنها نامتناهی است.

از آنچه که ما درباره خواص عدد ذکر کردیم، به خوبی می توان این شبهه را دفع کرد؛ زیرا معنای ندارد که در مورد نامتناهی تقسیم به کار ببریم، خواه آن را به هزار یا بیشتر یا کمتر تقسیم کنیم، و اصلاً عدد نامتناهی خارج قسمت ندارد، زیرا اگر خارج قسمت هم برای آن فرض شود، آن هم نامتناهی است و ارزش عدد تغییر نمی کند. پس چنین عددی که بر هزار یا صد تقسیم شود، خارج قسمتی ندارد تا گفته شود که تعداد هزارها مساوی یا بیشتر یا کمتر از تعداد صدهاست.

بلکه اصلاً صحیح نیست که عدد را در مورد نامتناهی به کار ببریم؛ زیرا که نامتناهی فوق شمارش است و به شمارش در نمی آید و عدد از شمارش و محدودیت اخذ شده است، پس آن چیزی که شمارش و محدودیت ندارد، اطلاق عدد بر آن صحیح نیست؛ بنابراین اطلاق عدد بر نامتناهی صحیح نیست.

خلاصه کلام

به کاربردن نسبت‌هایی نظیر تساوی کمتر و بیشتر و تقسیم و تضاعف (دو برابر شدن) در مورد عدد نامتناهی، صحیح نیست؛ بلکه این نسبتها، صفات و خواص عدد متناهی و محدود هستند و عددی که محدود و متناهی نیست، کار برد این صفات در مورد آن صحیح نیست. صفت زوجیت و فردیت نیز چنین است، هنگامی که گفته می شود: عدد یا زوج است یا فرد، اینها از خواص عدد محدود و متناهی است، اما در مورد عدد نامتناهی صحیح نیست که بگوییم زوج است یا فرد؛ زیرا که عدد نامتناهی به دو عدد متساوی تقسیم نمی شود تا بگوییم آن زوج است، و همچنین امکان ندارد که یک واحدی به یکی از این اعداد اضافه شود تا فرد گردد؛ پس عدد نامتناهی نه زوج است و نه فرد.

و همچنین هر یک از صفات اعداد فقط اختصاص به عدد متناهی دارد؛ یعنی فقط اختصاص به عدد دارد؛ اما نامتناهی عدد نیست تا عملیات حساب، نظیر: تساوی، کمتر و بیشتر یا تضاعف و یا تقسیم در مورد آن صحیح باشد. و کسانی که بخواهند بر ابطال نامتناهی چنین دلایلی اقامه کنند، اشتباه کرده اند؛ بنابراین هر دلیلی که در علوم طبیعی بر متناهی بودن ابعاد اقامه شود، باطل و بیهوده است و نیازی نیست که در رد و اثبات آنها سخن را طولانی کنیم. همان طور که هر دلیلی از این نوع که برای ابطال تسلسل اقامه شده است، بیهوده است؛ زیرا به خاطر عدم دقت در خواص عدد در آنها مغالطه واقع شده است و خواص عدد به امر نامتناهی اطلاق شده است؛ در نتیجه به خطا رفته اند.

درس بیست و دوم

برهان بر ابطال تسلسل

بعد از این که روشن شد که دلایلی که از نوع اول بر ابطال تسلسل اقامه شد، باطل است؛ چرا که مبتنی بر مغالطه ای است که از دید آن فیلسوفان مخفی مانده بود. بر ما لازم است که دلایلی را از نوع دوم که فقط اختصاص به ابطال سلسله نامتناهی علل دارد، بیان کنیم و به عنوان نمونه به یکی از بهترین و واضح ترین آنها اکتفا کنیم که تنها برهانی است که می توان در مورد این مسأله اقامه کرد. (برگشت براهین دیگر به این است)، و «برهان آسد» (استوارترین برهان) نامیده می شود و توضیح آن چنین است:

این قاعده، یک امر بدیهی است که هر امر عرضی به ناچار باید به یک امر ذاتی منتهی شود؛ یعنی نزد عقل محال است که شیء عرضی بدون انتساب به یک امر ذاتی یافت شود؛ بلکه تحقق امر عرضی بدون امر ذاتی محال است، این قضیه وقاعده از قضایای اولیه ای است که صرف تصوّر طرفین (موضوع و محمول) برای حکم کردن به آن کافی است؛ یعنی صرف تصور معنای امر عرضی و امر ذاتی کافی است که حکم کنیم که محال است وجود اول بدون دوم یافت شود؛ مانند این قضیه که «کل بزرگ تر از جزء» است؛ زیرا از صرف تصور کل و جزء این حکم حاصل می شود که کل بزرگ تر از جزء است. بدون شک سلسله علت و معلولهای ممکن

هنگامی که تا بی نهایت ادامه داشته باشد، بدون این که منتهی به یک علت بالذاتی بشود، بر تمام آحاد سلسله وجود بالعرض صدق می کند؛ زیرا که همه آنها بر حسب فرض ممکنند و ذاتاً هیچ اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارند و هر عضوی از این سلسله - حتی اگر این سلسله تا بی نهایت ادامه پیدا کند - وجود آن بالعرض است و اگر در ورای این موجودات نامتناهی یک علت ذاتی نباشد، به مقتضای آن قاعده بدیهی، وجود آنها محال است. در این صورت موجودات عالم باید به علت بالذاتی که واجب الوجود و بی نیاز از هر چیزی است، منتهی شوند.

حتی اگر فرض کنیم که این سلسله تا بی نهایت ادامه پیدا کند، باز این برهان در مورد آن به کار می رود و به ناچار باید در ورای آن موجودی باشد که وجود و حیات و قدرت را افاضه کند و ذاتاً حی و قیوم و قادر باشد؛ ما نمی گوییم که سلسله نامتناهی علل از جهت نامتناهی بودن، محال است، تا فرض کنیم سلسله علل در واقع نه در مبدأ متناهی است و نه در پایان. لکن محال آن است که این سلسله علل موجود باشد و در ورای آن علتی که بذاته است نباشد، که آن واجب الوجود است و از هر علتی و هر چیزی بی نیاز است؛ زیرا همان طور که قبلاً ذکر کردیم، هنگامی که همه افراد این سلسله مفروض نامتناهی، ممکن باشند و ذاتشان اقتضای وجود نداشته باشد، پس افراد این سلسله چگونه وجود پیدا می کند و این سلسله از چه چیزی شروع می شود تا این که شیء ما بعد آن تحقق پیدا کند؟

قسمت دوم

الهیات بالمعنی الأخص

سال چهارم: کلام

درس اول

پیدایش علم کلام

موضوع فلسفه عبارت است از موجود، از آن جهت که در واقع و نفس الامر، وجود و ثبات دارد. مباحث فلسفه به دو بخش تقسیم می شود: حکمت عامه (الهیات بالمعنی الاعم) و حکمت الهی (الهیات بالمعنی الاخص). حکمت عامه مانند بحث از علت و معلول، و حکمت الهی، مانند بحث از وجود خداوند و صفات او.

فرق فلسفه با علم کلام این است که علم کلام را مسلمانان، برای دفاع از دین، وضع کردند؛ اما فلسفه، تعهد دینی ندارد و مسیر معینی را دنبال نکرده و از دین خاصی تبعیت نمی کند؛ بلکه از حقایق، آن گونه که هستند، بحث می کند، این بی تعهدی، فیلسوف را بر آن می دارد که نظری را ابراز کند که با شریعت اسلامی و یا ظاهر آن، مغایرت دارد. این تغایر، واقعاً و یا در نظر مسلمین، موجب خروج از دین می شود.

فیلسوف، از این که برهانی را که دین و یا مذهبی مطرح کرده است، نقض کند، ابایی ندارد. وقتی که فلسفه یونانی گسترش پیدا کرد، برخی از اعراب کورکورانه و سطحی از آن تقلید کردند و موجب فساد در افکار مسلمین شدند و مسلمین احساس کردند که از جانب فلسفه یونانی مورد هجوم واقع شده اند. همان

گونه که فلسفه جدید، در زمان ما موجب پریشانی افکار شده است. چون طبیعت فلسفه، آن است که بدون تقیّد به عقیده و نظر خاصی، فقط واقعیّات و حقایق را در نظر بگیرد. و نظر به این که فلسفه یونانی با برخی از مواضع و اندیشه های اسلامی تصادم پیدا کرد، برخی از مسلمانان در صدد برآمدند تا با همان شیوه فلسفی، از عقایدشان دفاع کنند و بر آن شدند تا بین نظریّات رایج در فلسفه و دیدگاه های اسلامی، هماهنگی ایجاد نمایند. از این رو علم کلام به وجود آمد. بنابراین، علم کلام در زمانی که عقیده اسلامی، مورد هجوم فلسفه یونانی قرار گرفته بود، برای دفاع از این عقیده، به وجود آمد و رشد کرد و همان شیوه برهانی را که در خدمت فلسفه بود، به خدمت گرفت. همان گونه که ما امروزه به نظریّات غریبه ها مراجعه می کنیم و آنچه را که در خدمت به دین، مفید می یابیم، به کار می گیریم. البته این به معنای تأیید افکار غربی نیست، بلکه برای آن است که آنها را به شکلی قانع کنیم؛ مثل این که می گوییم: نماز برای بدن ورزش است، تفرنگی مآب ها را اقناع کنیم؛ چون آنها ورزش را تقدیس می کنند و برای آن، اعتباری بیشتر از دین و عقاید قائلند.

بنابراین، علم کلام، علم مستقلی است که ربطی به فلسفه ندارد. فلسفه، از وجود، اقسام وجود، و اشیای موجود، از آن جهت که وجود دارند، بحث می کند؛ اما علم کلام، شباهتی به فلسفه ندارد؛ زیرا فقط برای این به وجود آمده است که دفع کننده فلسفه مهاجم باشد، از ترس این که مبادا در عقاید اسلامی، یا آنچه که ایشان آن را به عنوان عقاید اسلامی می پنداشتند، تأثیر گذارد.

ائمه معصومین (ع) ما را از تبعیّت بی دلیل از متکلمین بر حذر داشتند؛ زیرا آنان تبعیّت از اسلام را به طور کامل به ما آموختند؛ از این رو، ما را از این که بدون علم و یقین، به دنبال نظریّات علمی برویم، نهی کردند. این احتمال، وجود دارد که روزگاری، یکی از همین آرا و نظریّات علمی، مورد تمسخر جهانیان واقع شود.

لازم است که مسلمانان، حتی اگر برهان علمی و عقلی نیز در کار نباشد، ولو به صورت تعبدی از اندیشه‌های اسلامی تبعیت کنند. مگر لازم است که بر تمامی احکام و اندیشه‌های اسلامی - که از پیش مبرهن شده است - به طور تفصیلی برهان اقامه شود؟ یا این که باید در برابر آنها (حتی در مواردی بدون برهان تفصیلی) تسلیم شد؟^۱ مثلاً، اگر اعتقاد به بهشت و دوزخ، با دلیل فلسفی و علمی ثابت نشد، آیا می‌توانیم در حالی که به شریعت اسلامی ایمان داریم، این اعتقاد را کنار بگذاریم؟ ائمه ما، با مبارزه با بدعت‌گذاران در دین و عوامل گمراهی مردم، عقاید اسلامی را در برابر امواج فکری یونانی، محفوظ نگه داشتند و ما هیچ فیلسوف برجسته‌ای را در زمان ائمه (ع) نمی‌یابیم مگر این که از پیروان مکتب اهل بیت (ع) بوده است.

۱. منظور مؤلف این است که اگر ما با دلیل و برهان رسالت پیامبر اسلام (ص) را پذیرفتیم، لازم نیست در مراحل بعدی، برای تمامی احکام و اندیشه‌های اسلامی به طور تفصیلی، دلیل و برهان عقلی داشته باشیم. (مترجم)

درس دوم

هدف فلسفه و علم کلام

هدف فلسفه، شناخت حقیقت اشیاست، آن گونه که هستند و در حدّی که بشر توان آن را دارد؛ اما هدف علم کلام، اثبات عقاید اسلامی است.

هنگامی که فلسفه، افکار مسلمانان را مورد هجوم قرار داد و موجب اضطراب و اغتشاش فکری آنان شد، و نظر به این که در آن هنگام، مردم فلسفه را تقدیس می کردند و اندیشه های فلسفی را به مثابه وحی مُنزَل قلمداد می نمودند، در این جا تلفیقی بین فلسفه و کلام انجام گرفت که هدف آن، این بود که در موارد اختلاف، بین اندیشه های اسلامی و دست آوردهای فلسفی، هماهنگی و سازگاری ایجاد کند، ولو این که لازم باشد در مواردی که بین این دو تعارض هست، اندیشه های اسلامی، به نفع فلسفه، تأویل شوند. بدین گونه، مذاهب و مکاتب فکری مختلف و متقابلی به وجود آمد که در نتیجه آن، فتنه های فراوانی شکل گرفت و خون های بسیاری ریخته شد، معتزله، اشاعره و جبریّون و اهل تفویض و ... پدید آمدند برخی تقدیم مفضول بر فاضل را جایز دانستند و عده ای درباره قرآن اختلاف پیدا کردند که آیا مخلوق است یا غیر مخلوق؟ و همین طور در مورد وعد و وعید و بسیاری از امور دیگر. درباره تفسیر قول خداوند تعالی که می فرماید: **و یحمل عرش ربّک فوقهم**

یومئذ ثمانیه^۱ (و عرش پروردگارت را در آن روز هشت ملک برگیرند) اختلاف پیدا کردند که منظور از این هشت چیز که عرش خداوند را در بر می گیرند، چیست؟ پس جواب دادند که منظور از اینها باید همان صفات ثبوتی خداوند باشد. بعد درباره این صفات بحث کردند و دیدند که آنها هفت صفت بیشتر نیستند. ناچار شدند صفت دیگری نیز بر آنها بیفزایند. از این رو، «کلام نفسی» را به صفات هفتگانه، اضافه کردند و آن را قدیم دانستند؛ زیرا این نیز، صفتی از صفات خداوند است و بنابر اعتقاد ایشان صفات خداوند، همانند ذات او قدیم هستند و چون قرآن، کلام خداوند است، بنابر این قدیم است و کسی که قائل به حدوث قرآن باشد، کافر است و مستحق کشته شدن. پس پیدایش علم کلام، در بین مسلمین، در ابتدای امر، عامل بسیاری از مفاسد اعتقادی بود.

نتیجه چنین شد که آزادیها سلب شد. بحثها، به جای آن که درباره حقایق و واقعیات باشد - همان طور که گذشت - فقط درباره دلایل و براهینی جریان یافت که مؤید افکار از پیش پذیرفته شده بود. فلسفه و فیلسوفان مخفی شدند و درس فلسفه مخفیانه تدریس می شد؛ زیرا فلسفه، متضمن آزادی اندیشه انسان بود و بسیاری از فیلسوفان، به صورت مخفی، در میان شیعیان زندگی می کردند.

نتیجه چنین جوئی، فساد اجتماع، اضطراب افکار مردم و گسترش فتنه در میان آنان بود. مردم، از سرچشمه های اصیل اسلامی دور افتادند و به منابع قطعی اسلامی مراجعه نکردند و به آنچه از اهل بیت (ع) برای تصحیح افکار، وارد شده بود، اعتنایی نداشتند. در حالی که هدف ائمه هدی (ع) آن بود که آنچه را جدشان، رسول الله (ص)، آورده است، به مردم یادآور شوند؛ اما مردم، به روایات ابوهریره ای اعتماد کردند که روایت می کند: «خداوند در قیامت پایش را در آتش می گذارد تا جایی که می گوید: بس است! بس است.» افکار جبر و تفویض در بین

مهردم گسترش یافت کما این که آنچه ابوهریره روایت می کرد که: «در روز قیامت، خداوند همچون ماه تمام، رؤیت خواهد شد»، در بین مردم منتشر شد. برخی آنچه را که از ناحیه اهل کلام مطرح می شد، درست انگاشتند و آن را به عنوان تفکری اسلامی که دلایل خاص خود را دارد، معتبر دانستند. اما آیا اینها واقعاً از مبادی همان اسلامی است که ما به آن ایمان داریم و از آن دفاع می کنیم؟ هرگز! یکی از افتخارات اسلام، این است که در آن هیچ امر قطعی وجود ندارد که بایک مسأله قطعی از فلسفه، تناقض داشته باشد. علی رغم گذشت صدها سال از نزول قرآن، در آن هیچ گونه تناقض و تهافتی یافت نمی شود؛ در صورتی که اگر غیر از این بود، جنبه های نقص و عدم کمال آن، ولو پس از گذشت صدسال، آشکار می شد. خداوند می فرماید: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^۱ (اگر قرآن از جانب غیر خداوند بود، در آن اختلاف فراوان می یافتند.) علت فتنه ها آن بود که آراء و نظریات غلط را گرفتند و آن را به عنوان اندیشه اسلامی، معتبر دانستند و سپس به جستجوی دلیل آن، در قرآن و سایر منابع اسلامی پرداختند، اگر چه با تأویل و گزینش آنها^۲. در صورتی که می بایست افکار اسلامی، از سرچشمه های اصیل و روشهای قطعی آن، گرفته می شد. در آن صورت، آن افکار، نیازی بر برهان نداشتند، مگر به عنوان وسیله ای برای اقناع. هر کسی که طالب هدایت است، باید اندیشه های ثابت و قطعی اسلامی را بپذیرد و دربارهٔ مظنونات و مشکوکات، فقط این حق را دارد که آنها را محتمل و دارای رجحان بداند؛ نه این که آنها را به عنوان عقایدی قطعی و غیرقابل مناقشه تلقی کند.

یکی از مسائلی که شیعیان، به آن مبتلا شدند، افتادن در مناقشات کلامی بود، که به سبب آن مجبور شدند به تدریس نظریاتی که از اهل سنت در زمینه کلام بر جای مانده بود، بپردازند و این در حالی بود که ائمه (ع)، شیعه را از افتادن در این راه نهی

۱. نساء (۴) آیه ۸۲.

۲. یعنی انتخاب دلایلی که موافق افکارشان بود و نادیده گرفتن دلایل دیگر.

فرموده بودند.

سرانجام، خطوط کُلی آرا و نظریّات کلامی شیعه شکل گرفت، ولی به صورتی بود که از نظر برخی، خالی از ابهام نبود. به عنوان مثال، تفسیری که شیخ صدوق از صفات ثبوتیه خداوند ارائه کرد، تماماً سلبی بود: «علم، یعنی عدم جهل؛ قدرت، یعنی عدم حیات، یعنی عدم موت»، یعنی این که خداوند را متشکل از مجموعه ای از عدمها دانست. چیزی که او را به چنین تفسیری وادار کرد، این بود که می اندیشید اگر این صفات ثبوتی باشند، نتیجتاً متعدّد خواهند بود و در آن صورت، با توحید مطلق که شیعه به آن اعتقاد داشت، منافات دارد. شیخ طوسی، بزرگترین کسی است که در عصر خود، به اصلاح علم کلام پرداخت و کلام شیعی را از رسوبات ناصحیح پاک کرد.

سخنی با طلاب و دانش جویان

ما باید با استقلال و آزادی اندیشه، و به دور از گرایشها، به بحث پردازیم و آنچه را که از اسلام، قطعی است، بگیریم. اگر آن را فهمیدیم، مطلوب حاصل شده است؛ اما اگر آن را نفهمیدیم، در هر حال، به صورت تعبّدی به آن معتقد باشیم؛ زیرا مستند به اسلام است و ما معمولاً از درك حقایق اسلام، قاصریم.

اثر اندیشه های یونانی بر افکار مسلمین

احکام و قضایایی که در فلسفه، به اثبات آنها پرداخته می شود، با استحسان به دست نمی آید، بلکه باید مستفاد از عقل فطری باشد، که هیچ شکی در آن نیست. عقل، اگر به همان سلامت فطری خود، باقی مانده باشد، هیچ گاه نمی پذیرد که در آیات: «الرحمن علی العرش استوی؛ خدای رحمان بر عرش استیلا دارد»^۱ و «یدالله فوق ابدیهم؛ دست خدا، بالای دست آنهاست»^۲، منظور از عرش، همان تخت مادی و منظور از ید، همان دست مادی باشد، آن گونه که ظاهر این آیات بر آن دلالت دارد.

اساس اختلاف عقیدتی بین مسلمین، تأثر بشدید آنها از افکار فلسفی یونانی بود. شیعه نیز در تقلید از این شیوه، به همان راه اهل سنت رفت و «عینیت صفات خداوند با ذات او» و «امر بین الامرین» را در مسأله جبر و تفویض، بر اساس همان قواعد کلامی تفسیر کرد. امروزه رُخ نمودن برخی از آزاداندیشی ها این امکان را برای ما فراهم ساخته است که اگر بتوانیم صدای خود را به دیگران برسانیم، می توانیم در دیگران تأثیر بگذاریم و نظریاتمان را به وضوح، برای

۱. طه (۲۰) آیه ۵.

۲. فتح (۴۸) آیه ۱۰.

دیگران تشریح کنیم.

علم کلام، بیش از آنچه که فایده بخشید، فساد آفرید. اشکالی ندارد که انسان، به مطالعه علوم بپردازد، اما نه برای آن که بخواهد اعتقادش به خدا و معاد را از آنها بگیرد. انسان همین که به خود، و وضعیتش نظر می کند، به خوبی در می یابد که خالق و مدبری دارد. اما دلیل این که فلسفه می خوانیم، آن است که شبهات را پاسخ گوئیم و خود و دیگران را اقناع کنیم و افق فکری خود را توسعه بخشیم و بر معلوماتمان بیفزاییم، نه آن که عقیده مان را از فلسفه بگیریم. فلسفه، ناتوانتر از آن است که بتواند به ما عقیده صاف و صحیح و خالص ببخشد.

لازم نیست که ما به شیوه فلاسفه، به خداوند معتقد باشیم، زیرا که خداوند، ما را بر چنین چیزی مکلف نکرده است. همان عقیده عامی، نزد خداوند کافی است؛ اما بدون فراگیری فلسفه نمی توانیم مصطلحات و بحثهای فلسفی را بفهمیم. کسی که عقیده ای ندارد و می خواهد در اعتقاداتش به چیزی چون فلسفه تکیه کند، همانند کسی است که مشت بر آهن سرد می کوبد.

درس چهارم و پنجم

جبر و تفویض (۱)

خداوند در قرآن می فرماید: «ربنا لاتنزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة اِنَّكَ انت الوهاب».

این آیه، متضمن هیچ مشکل اعتقادی نیست؛ زیرا همان طور که می بینیم فعل [ازاغه: انحراف]، بدون هیچ نوع مجاز گویی، با دو نوع انتساب، هم به خداوند و هم به عبد، نسبت داده شده است، بدون آن که خداوند و بنده، نسبت به این فعل شریک و یا در عرض یکدیگر قلمداد شوند. جهت انتساب فعل به هر کدام از این دو مختلف است. جهت انتساب آن به عبد، مباشرت است و جهت انتسابش به خداوند، افاضه وجود است از جانب وی، مثلاً، بدون مجاز گویی، هم می توان گفت: شما زراعت می کنید، و هم می توان گفت: خداوند زارع است؛ زیرا او بخشنده وجود است. به همین جهت می گوئیم: خداوند کریم است و اگر چیزی استعداد و ظرفیت آن را داشته باشد که به وجود بیاید، خداوند به آن افاضه وجود می کند؛ زیرا که بخل، از ساحت مقدس او به دور است. فیض خداوند، جز خیر نیست و هر قدر که اسباب طبیعی اقتضا کنند، همان مقدار از جانب خداوند، افاضه می شود، اگر آنها وجود کامل را اقتضا داشته باشند، فیض، کامل افاضه می شود و اگر اقتضای

وجود ناقص داشته باشند، فیض، ناقص افاضه می شود. بنابراین، زیغ یا انحراف، وجودی ناقص است به جهت تأثیر اسباب طبیعی که قابلیت وجود کامل را ندارد^۱.

«شرّ» به عبد نسبت داده می شود، به اعتبار این که قابلیت وجود کامل را ندارد؛ توضیح این که: وجود، خیر محض است و عدم، شرّ محض و هر چیزی از جنبه وجودی اش، به خداوند نسبت داده می شود و از جنبه نقص و عدمش، به انسان. قابلیت هر چیزی محصول ذات و ماهیتی است که خودش با جعل بسیط تحقق یافته است.

سید رضی، درباره آیه فوق نظرهایی را ذکر می کند که عبارتند از:

۱- **نظر اول**، نظر قائلین به تفویض است که ظاهر آن، این است که افعال ما ربطی به خداوند ندارند. خداوند، به این افعال، علم حصولی دارد نه علم حضوری؛ که البته، این «امر بین الامرین» نیست.

۲- **نظر دوم**: اسبابی را که خداوند فراهم می سازد، یا علت تامه تحقق فعلند، که در این صورت، همان جبر است، ولو این که اینها فقط زمینه ساز باشند. در غیر این صورت، همان تفویض است که بنابراین، هیچ ارتباطی بین خدا و افعال انسانی، وجود ندارد.

۳- **نظر سوم**، «امر بین الامرین» است که همان اعتقاد ماست و آن را از مکتب اهل بیت (ع) فرا گرفته ایم و در پرتو آن می توانیم آیه فوق را بدون هیچ اشکال و شبهه ای تفسیر نماییم؛ در غیر این صورت، تفسیر این آیه، خالی از شبهات و اشکالات نخواهد بود؛ زیرا از اغه (انحراف) یا از جانب خداوند است، که این جبر

۱. مقصود مرحوم مظفر (رحمه الله علیه) از اسباب طبیعی، انسان و اراده اوست و مقصود ایشان از عدم قابلیت، سوء اختیار انسان است.

است و یا صرفاً از ناحیهٔ عبد است که این، تفویض است. در حالی که بر طبق عقیده ما می توان فعل را با اختلاف جهت، به هر دو نسبت داد.

۴- نظر چهارم، به دو وجه بر می گردد:

اوّل این که گفته شود زیغ (انحراف)، مجازاً، به خداوند نسبت داده شده و او را زائغین (منحرف کننده) می نامیم. این تأویل، موافق با روح تفویض است.

دوّم این که گفته شود: خداوند قصد از اغه (انحراف) بنده را ندارد، امّا وقتی که الطافش را از بنده، دریغ کند، او منحرف می شود. این تعبیر نیز بوی جبر می دهد این آیه و تمامی آیاتی که در این زمینه است، از آیات محکم هستند نه از آیات متشابه. در این جا، این سؤال مطرح می شود که اگر زیغ و انحراف را از طرفی به بنده و از طرف دیگر به خداوند نسبت دهیم، آیا این منحرف کردن پس از انحراف تحصیل حاصل نیست؟ جواب این است که خیر، نسبت دادن انحراف، به هر کدام از این دو فاعل، مختلف است و در صورتی، تحصیل حاصل می شود که این فعل، با نسبت واحدی، به هر دو فاعل منسوب باشد، اما این دو، نه در فاعلیّت مشترک هستند تا با یکدیگر معارض باشند، و نه یکی دیگری را در فاعلیّت کمک می کند. این فعل، در آن واحد غیر زمانی، به دو فاعل منسوب است، یکی «فاعل ما به الوجود» (یعنی فاعلی که وجود به وسیله آن تحقق پیدا می کند) و دیگری «فاعل ما منه الوجود» (که وجود، از ناحیه او افاضه می شود) و جهت انتساب فعل به هر کدام، متفاوت است. نسبت انحراف، به خداوند، فقط زمانی نیاز به تأویل دارد که ما به تنگنای تعبیر دچار شویم و از انتساب این فعل به خداوند، جبر را بفهمیم.

خداوند، با همه اشیا همراه است، نه به این معنا که مقارن آنها باشد، او با ماست امّا نه به این معنا که با ما یکی شده است. او غیر از اشیاست، اما نه به این معنا که جدای از آنها باشد؛ یعنی در این جا دو چیز جدا از هم نداریم. اشیا، شیئیستی

ندارند مگر به خداوند. نسبت دادن وجود اشیا به خدا از نسبت دادن وجود به خود آنها اولی^۱ تر است؛ زیرا علت^۱، در وجود، بر معلولش مقدم است. تمامی آیاتی که در نگاه اول، خلاف این به نظر می‌رسند، به همین صورت معنا می‌شوند؛ مانند این آیات: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ؛ وقتی کجروی کردند، خداوند قلب‌های آنها را منحرف نمود.»، «ما اصابکم من مصیبةٍ فمن الله؛ هر مصیبتی که به شما می‌رسد از خداوند است.»، «ما اصابکم من مصیبةٍ فمن انفسکم؛ آنچه از مصیبت به شما می‌رسد، از خودتان است.»، «ومن يؤمن بالله يهد قلبه؛ کسی که به خداوند ایمان بیاورد، خداوند قلبش را هدایت می‌کند.»، «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا؛ خداوندا، پس از آن که ما را هدایت نمودی، قلبهای ما را به انحراف ميفکن؛ کسی که در این آیات، تأمل و تعمق نداشته باشد، ناگزیر، یا به جبر خواهد افتاد یا به تفویض، و از هر کدام که بگزیند، به دیگری دچار خواهد شد.

نظریه «امر بین الامرین»، به این معناست که نه جبر صحیح است و نه تفویض. نه این که این نظریه قسمتی از جبر و قسمتی از تفویض باشد، بلکه نظریه جدیدی است که ائمه هدی (ع) برای ما بیان کردند.

۱. منظور از علت، در این جا خالق است، نه علت فلسفی، که نتواند از معلولش منفک شود. گفتنی است که توصیف خداوند به عنوان علت، در کتاب و سنت وارد نشده است، بلکه تعبیری چون: «فاطر» و «خالق کل شیء» و امثال آنها درباره خداوند به کار رفته است.

درس ششم

جبر و تفویض (۲)

ابن زیاد از امام زین العابدین (ع) پرسید: اسم تو چیست؟ حضرت فرمودند: علی ابن الحسین. ابن زیاد گفت: مگر خداوند علی را نکشت؟ امام فرمودند: برادر بزرگتری داشتم که مردم او را کُشتند. ابن زیاد گفت: خداوند او را کُشت! امام این آیه را قرائت کردند: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْانْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا؛ هِرْگَاهَ کِه مَرگِ انْسانِها، فَرَا بَرَسَد، خَداوند آنْها را می میراند» و سپس فرمودند: اَمَّا جُرْمُ قَتْلِ، اَز آنْ جَهِت کِه جُرْم [و جنایت] است، اَز مَرْدَم سَر می زَنَد، اَمَّا خَداوند، انْسانِها را می میراند. این همان «امر بین الامرین» است. جنبه نقص و شرّ، منسوب به انسان است و خداوند متعال، اگر اشیا، استعداد وجود را داشته باشند، به آنها افاضه وجود می کند. پس شرور، از اعدام هستند نه از وجودات؛ یعنی نقیصه ای که در یک وجود هست، از جانب عدم هایی است که به آن ضمیمه شده و آن را احاطه کرده است. خداوند می فرماید: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَيَنْزِعُ الْمُلْكَ مَنْ يَشَاءُ؛ خَدا بَه هِر کِسی بخواهد، مَلِک می دَهد و اَز هِر کِسی کِه بخواهد مَلِک را می ستاند». بخشیدن ملک، امری وجودی است؛ پس از ناحیه خداوند است. زیرا همه چیز تحت سلطه و سیطره است و اگر چیزی از تحت سیطره او خارج شود، نابود می شود؛ اَمَّا تَصَرّف نامناسب در اشیا، از جانب انسان است، نه از ناحیه خداوند. تَصَرّف نامناسب،

عدم خیر است و امور عدمی، از یک طرف منسوب هستند به نقص، و ناتمامی فاعلی، که سبب وجود آنهاست و از طرف دیگر به عدم قابلیت آنها برای پذیرش وجود کامل، مربوط می شوند.

اگر خداوند، در یک قتل، فاعل ما به الوجود (یعنی فاعلی که به وسیله آن، قتل انجام شده است) باشد، در این صورت، قاتل مستحق عقوبت نخواهد بود. بنابراین، شرّ، از ناحیه خداوند افاضه نمی شود. درباره وجودات ناقص، می توان گفت که آنها قابلیت دریافت وجود و فیض کامل را نداشته اند، نه این که به آنها نقصان و عدم افاضه شده است. خداوند، به هر کسی که بخواهد مُلک می بخشد، و این خلاف عقیده ما نیست. کسی که بتواند بدون قدرت خدادادی به مُلک دست پیدا کند، شریک خداوند است. بنابراین، پس از مُهیّا شدن اسباب طبیعی، باید اعطای مُلک، از جانب خداوند باشد.

وجود، نور است و معقول نیست که نور به ظلمت تبدیل شود. وجود، نور خداوند است در زمین. این که دیوار نمی تواند تمام نور خورشید را دریافت کند، به جهت نقص نور خورشید نیست، بلکه از آن جهت است که دیوار، چنین ظرفیتی را ندارد. اگر گفته می شود که نور در آن جا تاریک شده است، تعبیری مجازی است و منظور از آن، این است که در آن جا استعداد جذب نور به حد کمال نرسیده است. فاعل ما به الوجود (فاعلی که وسیله تحقق موجود و افاضه کننده وجود به آن است) در فاعلیّت خود مستقل است و خداوند، در این جنبه شریک او نیست. اما در ناحیه ما منه الوجود (فاعلی که وجود از جانب او افاضه می شود) خداوند مستقل است و در این جنبه چیزی شریک او نیست.

هر کدام از این دو دسته، یعنی اهل جبر و تفویض، جنبه ای را در نظر گرفتند و از جنبه دیگر غافل ماندند. اما انسان، باید دو چشمی باشد. کسی که بایک چشم نگاه کند، چشم دیگرش نابیناست؛ وقتی که او به جنبه افاضه وجود، از جانب خداوند نظر می کند، تصوّر می کند که مردم در کارهایشان مجبور هستند، و از

طرف دیگر، وقتی می‌بیند که انسانها به اختیار خود عمل می‌کنند، خیال می‌کند که آنها به خودشان واگذار شده‌اند. در حالی که اگر لحظه‌ای فیض خداوند از ما قطع شود، ما و افعالمان، نابود خواهد شد؛ بنابراین ما در قدرت و عظمت الهی شناوریم.

معنای جبر آن است که «فاعل ما منه الوجود»، «فاعل ما به الوجود» نیز باشد^۱. و معنای تفویض آن است که انسان، هم «فاعل ما به الوجود» باشد و هم «فاعل ما منه الوجود»؛ اما ایشان به این نکته توجه نکردند که انسان، «فاعل ما به الوجود» است و خداوند متعال، «فاعل ما منه الوجود». در این صورت، در ناحیه انسان یا «فاعل ما به الوجود» جبری نیست و در ناحیه خداوند یا «فاعل ما منه الوجود»، تفویضی نیست. بنابراین، آنچه که از ناحیه اهل بیت (ع) وارد شده است، امری است که مورد تأیید عقل است: «لا جبر ولا تفویض ولكن امر بین الامرین؛ یعنی نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی است بین جبر و تفویض».

۱. یعنی همان فاعلی که وجود را افاضه می‌کند، وسیله تحقق افعال نیز باشد؛ خلاصه؛ این که هم وجود را افاضه کند و هم وسیله تحقق آن باشد و ابزار طبیعی و انسان، نقشی در فاعلیت نداشته باشند حتی فاعلیت وسیله‌ای و ابزاری. م

جبر و تفویض (۳)

در معنای آیه: «قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ»^۱ بگو ای پیامبر بار خدایا ای پادشاه ملک هستی تو هر که را خواهی عزت و ملک و سلطنت بخشی. چند احتمال است:

۱- معنای مالک المُلک این است که: تو مالک بندگان هستی، هر که تو را اطاعت کند به او مُلک می بخشی، و هر که تو را عصیان کند، مُلک را از او می ستانی.

۲- خداوند، به اعتبار آن که اشیا را خلق کرده است، مالک آنهاست. لازمه این مطلب آن است که خداوند، مالک اشیا و اعمال غیر مباح نباشد و حاکمان ستمگر، مستقلّ از قدرت خداوند باشند و این، همان تفویض است که می گوید: بنده در عمل و قدرتش مستقل از خداوند است و این از نظر ما غیر قابل قبول است؛ زیرا ما می گوییم که خداوند، دارای دو اراده است، تکوینیّه و تشریعیّه. با اراده تکوینیّه اش آنها را تمکّن می بخشد و با اراده تشریعیّه اش، آنها را نهی می کند، امّا ملامت بدکاران، به جهت نقصی است که

در نفوس^۱ آنها هست و به جهت جرأت و جسارتی است که بر ارتکاب [کارهای] حرام دارند. خلاصه این قول، این است که: هر کسی را بخواهی، عزّت می دهی - یعنی مؤمنین را- و هر کسی را بخواهی، ذلیل می کنی - یعنی کافران را- و اگر در نزد کافران عزّتی ظاهری می بینیم، این از جانب خداوند نیست و اصلاً، عزّت نیست.

۳- این آیه، در موردی خاص و واقعه معینی نازل شده است. بنابراین، نه بر جبر دلالت دارد و نه بر تفویض. این سخن، فرار از اشکال است، نه حل اشکال.

۴- آیه، ناظر به مالک شدن کافران نیست؛ مقصود از مُلک نیز، مُلک معنوی است؛ یعنی مُلک تشریعی. این سخن، خلاف ظاهر است و ربطی به جبر و تفویض ندارد.

۱. مقصود از نقص در نفوس، سوء اختیار است، همان گونه که جمله بعدی (جرأت بر حرام) این مطلب را توضیح می دهد.

ماهیت واجب الوجود، همان وجود اوست.

مهمترین مباحث الهیات بالمعنی الاخص عبارتند از:

۱- اثبات واجب الوجود؛

۲- اثبات این که ماهیت خداوند، همان وجود اوست؛ یعنی ذات او وجود محض و صرف است؛

۳- بحث از صفات خداوند و این که آیا صفات او عین ذات اوست یا زاید بر ذات است؛

اما مسأله اثبات واجب الوجود، در گذشته به حد کافی بحث شد. در این جا دو راه وجود دارد: یکی راه عامه مردم، که عبارت است از اثبات واجب الوجود از طریق معلولاتش^۱، که به طریق اتی معروف است و دوم، طریقه خاصه، که عبارت است از استدلال به واجب الوجود، از طریق بحث از حقیقت وجود که به آن، طریق لمی می گویند.

اکنون به این بحث می پردازیم که: «ماهیت خداوند، همان وجود اوست».

فلاسفه می گویند: خداوند، وجود محض است؛ یعنی ماهیتی ندارد که از وی

انتزاع شود و گفته شود چیزی است که وجود دارد، آن گونه که در مورد سایر ماهیات ممکنه - که زوج ترکیبی مرکب از وجود و ماهیت هستند - تعبیر می شود؛ بنابراین، او ماهیتی ندارد که وجود، بر آن عارض شود، مثل سایر ممکنات که عقل، آنها را تحلیل می کند به چیزی که وجود برای آن ثابت است.

اگر این مطلب اثبات شود، بطلان نظریه مادیین که می گویند: علت اولیه اشیا، ماده است، به وضوح، آشکار می شود. مایمی گوئیم: وجود، اصل است و این سخن، برای رد نظر آنها کافی است؛ زیرا اگر اصل، ماهیتی باشد که وجود پیدا کرده است و این ماهیت ماده باشد، باید اصلی در کار باشد که این ماده به آن برگردد و وجودش را از آن دریافت کند. برخی از دهریون می گویند: در این جا واجب الوجود دیگری وجود دارد، اما وجود محض نیست، بلکه ماده یا طبیعت یا دهر و یا چیز دیگری است.

فاعل اول باید وجود محض باشد؛ زیرا اگر ماهیت داشته باشد، واجب الوجود نخواهد بود؛ اما این سخن که ماهیت خداوند همان وجود اوست، به چه معناست؟ و فایده این بحث چیست؟ معنای این سخن، آن است که واجب الوجود، وجود محض و صرف است. علت اولیه اشیا نمی تواند ممکن باشد؛ زیرا محال است که بالعرض، وجود پیدا کند، پس باید در ذات خودش، واجب الوجود باشد. این وجود، از کجا آمده است؟ اگر وجودش عاریه ای و مجازی باشد، در آن صورت، هر مجازی، مستلزم حقیقتی است و نمی توان کل عالم را مجاز تصور کرد، بدون آن که حقیقتی در ورای آن باشد. بنابراین، آنچه بالذات است، باید واجب الوجود باشد، حال، هر اسمی که داشته باشد؛ زیرا اگر ممکن و محتاج باشد، وجودی عاریه ای دارد، در آن صورت، موجودی که از او عاریه گرفته شده است، کدام است؟ و اگر وجودش بالعرض است، موجود بالذات کدام است؟ پس آنچه وجودش بالذات است، باید واجب الوجود باشد و واجب الوجود، وجودی محض و صرف است و ذاتی ندارد که وجود

کلام / ماهیت واجب الوجود، همان وجود اوست. □ ۱۲۱

بر آن عارض شده باشد. عدم درک درست این معنا، سبب شده است که برخی تصور کنند که مبدأ اصلی اشیا، ماده است. آنها نتوانسته اند این مطلب را بفهمند که واجب الوجود، وجودی صرف و محض است و بنابر آنچه که ما گفتیم، وجود صرف، نمی تواند ماده یا طبیعت باشد بلکه باید دارای تمام صفات کمالیه باشد.

اثبات الوهیت واجب الوجود، متوقف بر این است که ماهیت خداوند، همان وجود او بوده و خداوند، وجود صرف باشد؛ زیرا اگر فرض شود خداوند، ماهیتی دارد که وجود بر آن عارض می شود، این ماهیت می تواند ماده یا طبیعت باشد و عقلاً، محال است که واجب الوجود ماهیتی باشد دارای وجود؛ چیزی نمی تواند واجب الوجود باشد، مگر آن که وجود صرف باشد؛ زیرا اگر ماهیتی باشد که وجود بر آن عارض شده باشد، آنچه که واجب الوجود، فرض شده است، واجب الوجود نخواهد بود. پس می باید که واجب الوجود، وجود صرف و محض باشد بدون هیچ حدی.

منظور از ماهیت در این جا چیست؟

پس از آن که گفتیم وجود اصیل است و هموست که دارای اثر و مورد اشاره است، در این صورت، ماهیت حدی از حدود وجود است و این تعیین حد، درباره واجب الوجود محال است؛ زیرا او محدودیت پذیر نیست؛ چرا که وقتی چیزی، به حدی محدود شود، به این معناست که به چیزی از چیزها محصور شده است؛ یعنی نیازمند وجود است و محتاج به غیر؛ در حالی که معنای واجب الوجود این است که از همه چیز بی نیاز است.

به همین جهت است که نمی توان برای واجب الوجود، ظرف زمان، مکان، اولیت و آخریت زمانی، در نظر گرفت و گفته می شود: «لَا أَوَّلِيَّةَ لَأَوَّلِيَّةٍ» (به این معنا که اولیت خداوند از جایی و زمانی شروع نشده است.)

بحث ما، در این جا بحثی فلسفی است و مقید به هیچ رأی و نظر خاصی نیست، بلکه فقط، به واقع و نفس الامر نظر دارد.

بعد از آن که بر اثبات واجب الوجود برهان اقامه شد و معلوم شد که کُلّیه موجودات نمی توانند ممکن باشند، برخی ناچار شدند که بگویند: ماده یا طبیعت ازلی است؛ در حالی که همه اینها محدود هستند و اگر بنا باشد که اینها واجب الوجود باشند، باید وجود صرف و غیر محدود باشند.

اما معنای این که وجودی، ماهیت داشته باشد، چیست؟ آیا به این معناست که ماهیتی وجود دارد که وجود بر آن عارض می شود؟ ما وقتی فرض می کنیم که وجودی عارض بر ماهیت می شود، این فرض فقط در ذهن است، نه در خارج و این بدان معنا نیست که ابتدا ماهیتی وجود دارد و سپس وجود بر آن عارض می شود. فقط با تحلیل عقلی است که ما موجودات را به وجود و ماهیت تحلیل می کنیم. آنچه که موجود و اصیل است، فقط وجود است و ماهیت از وجود و حدود آن انتزاع می شود. موجودیت ماهیت، به وجود است. وجود ماهیت به این معناست که چیزی تحقق یافته است، اما معقول نیست که واجب الوجود، محدود به حدود عدمی باشد؛ زیرا اگر فرض شود که واجب الوجود ماهیتی دارد که وجود بر آن عارض شده است، در این صورت محدود است؛ یعنی غیر واجب است و فرض این که چیزی واجب الوجود باشد، با محدودیت منافات دارد؛ پس آنچه که واجب الوجود فرض شده است، واجب الوجود نیست. این، همان قاعده ای است که به اصل «هوهویت» معروف است؛ یعنی این که هر چیزی، خودش است و غیر خودش نیست. پس، اگر چیزی واجب الوجود فرض شد، نمی تواند غیر واجب الوجود باشد؛ چون در غیر این صورت، خلف و تناقض است. نفس این که چیزی واجب الوجود است، به این معناست که نامحدود است؛ یعنی ماهیتی ندارد. به همین جهت، ابن سینا می گوید: این گفته حکما: «يَجِبُ وُجُودُهُ» کتابت اشتباهی جمله «بَحْتٌ وجوده» به

کلام / ماهیت واجب الوجود، همان وجود اوست . □ ۱۲۳

معنای وجود صرف و محض است و از آن جانشی شده است که در آن زمان ، کلمات را بدون نقطه گذاری می نوشتند .

بنابراین ، عقلاً امکان ندارد که خداوند واجب الوجود باشد و ماهیت نیز داشته باشد ، این قضیه از اولیات است .

درس نهم

بدیهیات اولی عقلی

اثبات واجب الوجود، مطلب مهمی نیست؛ زیرا این مسأله، نیازی به دلیل ندارد؛ زیرا خود این مطلب که هر ممکنی نیازمند علت است، وجود واجب الوجود را ضروری می‌سازد. این از بدیهیاتی است که هر کسی آن را می‌داند، و در نزد خود به آن یقین دارد، اگر چه ممکن است با زبان، آن را انکار کند. سخن مادیین در ازلیت ماده، مستلزم انکار واجب الوجود نیست؛ بلکه به انکار علم و اختیار او منجر می‌شود. نتیجه آن که به اعتراف همه و به حکم عقل، عالم باید مبدئی داشته باشد و چیزی که ما لازم داریم، این است که بر صفات کمالیه واجب الوجود، دلیل اقامه کنیم.

اولین چیزی که در این رابطه، اثبات می‌کنیم این است که او وجود صرف است و ماهیت او همان وجود اوست. و از آن جا که ماهیت، حد وجود است پس معنای این سخن، آن است که او محدود نیست. اموری که حد یک شیء هستند و او را از چیزهای دیگر متمایز می‌سازند، معرف آن شیء هستند. اما اموری که محال است محدود باشند و از همه جهت از غیر بی‌نیاز هستند، چیزی نمی‌تواند معرف آنها باشد؛ زیرا نیازی به معرف ندارند. در نتیجه، حد و ماهیتی ندارند. این چیزی نیست که ما با برهان فهمیده باشیم، بلکه

فهمیدن معنای واجب الوجود، اقتضای می کند که این را نیز بفهمیم. این از قضایای اولیه ای است که ما به مجرد تصورِ طرفین (واجب الوجود و ماهیت) آن را ادراک می کنیم. ما می خواهیم که مجموعه افکار و عقایدمان بر احکام اولیه ای متکی باشد که عقل نتواند آنها را رد و یا انکار کند. این احکام، در بحث فعلی ما عبارتند از:

۱- هر ممکنی، محتاج به علت است.

۲- هر امر عرضی باید، به یک امر ذاتی منتهی شود.^۱

بنابراین، تمامی اشیا باید به واجب الوجود منتهی شوند. این مطلب، نیازی به برهان ندارد، ولی هدف ما اقناع کسانی است که در حالی که در باطن، یقین دارند، به ظاهر انکار می کنند و این سخن آنان که جهان نتیجه تصادف است، اعتراف ضمنی است بر وجود واجب الوجودی که علم و قدرتش را سلب کرده اند.

قبلاً گفتیم که ماهیت واجب الوجود، همان وجود اوست، به این معنا که او وجود صرف است و اگر این طور نباشد، او ممکن و محدود است و از واجب الوجود بودن خارج می شود و آنچه که واجب الوجود فرض شده بود، غیر واجب الوجود خواهد بود و این محال است. این همان اصل «هویت» و از امور بدیهی عقلی است که هر چیزی، خودش هست و غیر خودش، نیست؛ مثلاً، «میم»، «میم» است و نمی تواند در حالی که «میم» است، «ب» باشد. بنابراین، آنچه که واجب الوجود فرض شده است، نمی تواند ممکن باشد؛ زیرا مستلزم خُلف است و از جهت محال بودن، مثل اصل تناقض است، با این فرق که تناقض، نسبت محمول است به موضوعی که خارج از ذات محمول است. پس مراحل اولیه ای که باید از آنها شروع کنیم عبارتند از:

۱- اشیا ممکن، باید به واجب الوجود منتهی شوند.

۱. همان قاعده معروف فلسفی: «کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات».

۲- چیزی که واجب الوجود است، به اقتضای اصل «هوهویتی» نمی تواند ماهیت داشته و محدود به حدی باشد.

خداوند متعال، حقیقتی است که مطلق وجود است، بدون آن که ماهیتی داشته باشد. بعد از آن که اثبات شد که ماهیت او همان وجود اوست- یعنی وجود صرف است و وجود مطلق است که حد، در او، راه ندارد- می توان به شناخت صفات او پرداخت و این که لازم است او کامل و صاحب جمیع صفات کمالیه باشد.

اما دلیل لمّی: پس از روشن شدن این مطلب که حق تعالی وجود محض و صرف و کامل است و وجودش ذاتی است و ذات او بذاته منشأ انتزاع وجود است، نتیجه چنین می شود که او موجود مطلق است، بنابراین، حد ندارد و از جمیع جهات، کامل است. اگر از جهتی عدم در او راه یابد، واجب الوجود، نخواهد بود؛ مثلاً، اگر فاقد علم باشد، جهل در او راه خواهد یافت، که نقص، ضعف، فقر و عدم است، پس محدود است و از آن جهت که حقیقت واجب، آن است که وجود صرف و بذاته باشد، آنچه واجب الوجود فرض شده است، واجب الوجود نیست. بنابراین، اصل «هوهویتی» همان گونه که، وجوب وجود واجب الوجود را اثبات می کند، همان طور نیز به ما حکم می کند که معتقد شویم او از همه جهت کامل است.

وجود، کمالی دارد و ماهیت نیز کمالی؛ کمال ماهیت، یعنی کمالی که اشیای ناقص دارند؛ مثل کمال جسمانی؛ مثلاً یکی از کمالات انسان این است که بتواند یک جسم پنجاه کیلو گرمی را حمل کند. این، کمال جسم است، نه کمال وجود؛ اما گاهی نفس وجود، اقتضای کمالی را دارد؛ مثل علم، قدرت و حیات. مثالی دیگر، برای کمال ماهیت این است که می گوئیم: «کمال مثلث این است که

متساوی الاضلاع باشد. « اما در مورد چیزهایی که کمال وجود هستند [باید گفت که] معقول نیست که وجود صرف به نقص آمیخته شود والا وجود صرف نخواهد بود و این، خلاف بداهت عقل و اصل «هوهویت» است. پس، ما ناچاریم که هنگام تصوّر واجب الوجود، او را از جمیع جهات کامل فرض کنیم و برای او صفات ذاتیه ای قائل شویم که عین ذات او هستند، نه زاید بر ذات و نه خارج از آن. بنابراین، واجب الوجود، متّصف به همه صفاتی است که کمال وجود محسوب می شوند و باید این صفات کمالیه عین ذات او باشند؛ چون در غیر این صورت، ذات، خود، فاقد این کمالات خواهد بود.

سؤالی که در این جا مطرح است این است کدامین وجود، کامل تر است، آیا وجودی که صفاتش عین ذاتش است، یا وجودی که صفاتش زاید بر ذاتش است؟ طبیعتاً، عقل حکم می کند که وجودی کامل تر است که صفاتش عین ذاتش باشد؛ پس چیزی که باید صاحب جمیع صفات کمالیه باشد، باید متّصف به کامل ترین صورتهای کمال باشد و از آن جهت که کمال غیر اکتسابی، از کمال اکتسابی کامل تر است، پس باید به کمال ذاتی غیر اکتسابی، متّصف باشد؛ زیرا اگر جنبه ای از جنبه های عدم در آن راه یابد، واجب الوجود نخواهد بود.

درس دهم

مراحل بحث در الهیات (۱)

مادر مباحث الهیات، مراحل زیر را طی می کنیم:

مرحله اول

اثبات اصل واجب الوجود: از طریق بدهات عقلی اثبات شد که هر ممکنی نیاز به علت دارد. بنابراین، ممکنات باید به یک واجب بالذات منتهی شوند. این، مطلبی است که مادیین نیز به آن معترفند، اما این واجب را، طبیعت یا ماده می دانند؛ ولی ما، در نام گذاری بحثی نداریم. این، اولین پایه است برای اثبات عقاید الهیون با تمام فروعاتش. مضمون این بدیهی عقلی، این است که انسان، از صمیم قلب، معتقد است که علتی وجود دارد که تمامی اشیا به آن بر می گردند، حال، هر نامی که داشته باشد. بنابراین، هر عاقلی ناچار از اعتراف به این مطلب است، هر چند که خودش، آن را نفی کند.

مرحله دوم

پس از اثبات واجب الوجود، لازم است که این واجب الوجود، وجود صرف باشد؛ یعنی، محال است که دارای ماهیت و حدود باشد؛ چون اگر محدود شود

واجب نخواهد بود. بنابراین، واجب الوجود محدود به حدّی نیست که به عدم آمیخته شود و الاّ آنچه واجب الوجود فرض شده بود، از واجب الوجود بودن خارج می شود. ما عقاید مان را بر بدیهیاتی بنیان می گذاریم که هر فردی، در درون خود، به آن ایمان دارد، هر چند که ممکن است در آن مغلطه کند و ظاهراً به ردّ و انکار آن پردازد و در آن تردید کند. مرحله دوم مبتنی است بر یکی از احکام بدیهی اوّلیه و آن اصل «هوهویت» و قانون «خلف» است. اصل «هوهویت» بدیهی است و به این معناست که هر چیزی، خودش است و غیر خودش نیست و الاّ خلف لازم می آید که بطلان آن بدیهی است؛ یعنی، آنچه که واجب فرض شده بود، واجب الوجود لذاته نخواهد بود؛ یعنی محتاج می گردد. اگر فرض شود که محتاج است، ممکن خواهد بود و ممکن نیز واجب نیست. پس واجب الوجود، باید وجود صرف و بدون ماهیت باشد؛ یعنی حقیقت همه حقیقتها، اصل همه اصول و وجود محضی که با هیچ حدّی محدود نمی شود.

مرحله سوم

بعد از این که واجب الوجود اثبات شد و ثابت شد که وجود صرف است و ماهیتی ندارد، به مرحله سوم می رسیم. که وحدانیت واجب الوجود است؛ زیرا اگر ثابت شد که او وجود صرف است پس باید واحد باشد؛ زیرا هر چیز صرف، باید واحد باشد و الاّ صرف نیست و اگر هیچ حدّی نداشته باشد، متعدّد نیست؛ زیرا اشیا، به وسیله حدود، از یکدیگر متمایز (و در نتیجه متعدّد) می شوند.

شبهه ابن کمونه

چرا ما نتوانیم دو ذات متمایز را فرض کنیم که هر دو واجب الوجود باشند؟ اگر چنین چیزی جایز باشد، حتماً واقع می شود؛ زیرا اموری که نسبت به واجب الوجود، جایز باشند حتماً واقع می شوند و ناگزیر از وقوع هستند.

اما این فرض، صحیح نیست؛ زیرا شیء صرف قابل تکرار و تعدّد نیست و اگر متعدّد شود، محدود می شود؛ یعنی دو شیء متمایز، باید با حدود معینی از هم تمایز یابند، و گرنه از هم متمایز نخواهند بود؛ یعنی هر کدام باید محدود به حدودی باشند که دیگری فاقد آن است، بلکه دارای حدّی دیگر است. اگر هر کدام، مرکب باشند از جهات اشتراك و جهات امتیاز و تفاوت آنها به خاطر جنبه های امتیازشان باشد، هر کدام حدّی خواهند داشت متفاوت با دیگری؛ در این صورت، هیچ کدام از آنها وجود صرف نیستند؛ زیرا وجود صرف، از تمامی قیود و حدود خالی است. پس معقول نیست که وجود صرف، متعدّد باشد و اگر متعدّد شد، محدود است و اگر محدود باشد از صرف بودن، خارج می شود. پس آنچه که وجود صرف فرض شده بود، وجود صرف شمرده نمی شود و واجب نیست. این، از بدیهیّاتی است که دلیلش همراه خودش است.

درس یازدهم

مراحل بحث در الهیات (۲)

در ادامه مرحله سوم وقتی ثابت شد که واجب الوجودی که صرف الوجود است باید واحد باشد، این سؤال مطرح می شود که آیا لازمه این سخن، این است که باید اله و خالق، واحد باشد و آیا صحیح است که بگوییم: واجب الوجود واحد است، اما موجودی غیر از واجب الوجود، وجود را به مخلوقات افاضه می کند؟ آیا اسباب طبیعی، به مسببات خود، وجود می بخشند یا خیر؟ آیا وحدت واجب الوجود به این معناست که بخشنده وجود نیز واحد است؟

پاسخ ما این است که: وقتی ما قانع شدیم که واجب الوجود، وجود صرف است، در این صورت، هر چیزی که غیر از اوست، ممکن و غیر مستقل است و آنچه که در وجود خود، استقلال ندارد، در افاضه وجود نیز، غیر مستقل خواهد بود. پس افاضه وجود، باید از ناحیه واحد قیومی باشد که تمامی هستی، فیض او است. بنابراین معقول نیست که در برابر این وجود واحد، فاعل مستقلی وجود داشته باشد و صرف تصور واجب الوجود به این معناست که خالق یکی است و اعتقاد به این که، اسباب طبیعی، وجود را اعطا می کنند، همان اعتقاد به تفویض است. اگر ما از اسباب طبیعی سخن می گوئیم به این معنا نیست که وجود از آنها افاضه می شود؛ بلکه به این معناست که وجود، به وسیله اینها اعطا می شود و همه

مخلوقات، به حق تعالی منتهی می شوند. عالم اگر دو خدا داشت فاسد می شد و این، همان مفاد سخن خداوند است که می فرماید: «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا»^۱ که به برهان تمانع، مشهور است. بنابراین، وحدت واجب الوجود به معنای وحدت افاضه کننده وجود است و معقول نیست که واجب الوجود، در خلقت شریک داشته باشد. بنابراین، توحید، فقط به معنای اعتقاد به وحدت واجب الوجود و صرف بودن وجود او نیست، بلکه خداوند در افاضه وجود و خلق نیز واحد است و همه اشیا، از فیض او و تجلی انوار او هستند.

درباره توحید خداوند، برهانی از قدما نقل شده است که به این صورت است: عالم، واحد است، پس باید خالق نیز واحد باشد. در این جا بین وحدت خالق و وحدت مخلوق، که عالم باشد، ملازمه است. به صورتی که اگر فرض شود، دو عالم وجود دارد باید فرض کرد که دو اله وجود دارد و این مبتنی بر قاعده: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» است؛ (یعنی از واحد جز واحد صادر نمی شود)، اما اعتقاد آنان، درباره وحدت عالم، مبتنی بر این فرض است که زمین، در مرکز عالم واقع شده است و هستی، دارای ابعادی متناهی است. عالم، واحد است، زیرا کروی است (آن گونه که آنها تصور می کردند) و اگر دو عالم، وجود داشته باشد، باید عالم دیگری نیز که در جنب این عالم واقع شده است، کروی باشد.

این دو کره، فقط در نقطه تماس است که بایکدیگر برخورد پیدا می کنند. در این صورت، چون بین این دو، تماس کامل برقرار نیست، فاصله بین این دو را باید خلأ پر کند و چون طبق برهان، خلأ را باطل می دانستند، بنابراین، وجود دو عالم را ممتنع می دانستند. در نتیجه، خالق نیز یکی خواهد بود. تمامی اینها مبتنی بر موهومات است. متناهی بودن ابعاد عالم، مبتنی بود بر عدم امکان محدودیت اعداد و حال آن که براهینی که بر بطلان عدم تناهی اعداد، مطرح می شد، نادرست

بودند. عدم تناهی محال، در اسباب و مسببات است و دلیلی بر بطلان عدم تناهی فی نفسه (صرف نظر از مصادیقش) وجود ندارد. برهان تطبیق نیز مبتنی بر اموری ناصحیح، یعنی مبتنی بر اشیای محدود است، حال آن که عدم تناهی، نامحدود است. خلاصه آن که مجموعه این نظریات، یعنی محدود بودن عالم، کرویّت آن، این که عالم فرضی دیگر باید کروی باشد و امتناع خلأ، همه و همه مبتنی بر اساس واهی و ناصحیح بودند که مبنای درستی نداشتند.

اختلافات و تناقضاتی که دامنگیر انسانها شد به جهت این بود که از ابزارهای مختلف، در غیر جایگاه خودش استفاده کردند. در طبابت نمی توان ابزار کشاورزی را به کار برد. تمامی امور را نمی توان با معیار و مقیاس واحد سنجید. وسیله سنجش امور طبیعی، حس است. قدما وسیله سنجش این امور را منحصر به عقل کردند و کمتر موفق شدند و امروزیها نیز حس را در جایگاه خودش به کار نمی گیرند. وقتی خواستند حس را به حوزه ماورای ماده و طبیعت بکشانند، ناکام ماندند و به نتیجه درستی نرسیدند؛ در حالی که از طریق احکام عقلی، نمی توان به محسوسات رسید و شناخت و درك غیر محسوسات نیز از طریق حس، ناممکن است. حس گرایان می گویند: آنچه با حواس ادراك نشود، حقیقت و واقعیت ندارد و امور متافیزیکی، اموری باطل و وهمی اند.

وجدان شما کجاست؟ احساس درونی شما کجاست؟ آیا ما قضایای اولیه ای نداریم که انسان آنها را درك کند و سایر قضایا نیز به آنها برگردند؟ حتی تجربیات و احکام کلی و امور حسی نیز مستند به قضایای اولیه هستند و تجربه بدون آنها امکان ندارد. اینها اموری هستند که عقل انسان، به طور فطری، آنها را ادراك می کند؛ مثل معنای جزء و کل، وجود و عدم، ضرورت و امکان. نهایت امر این است که اطفال آنها را نمی فهمند؛ زیرا توجهی به این امور ندارند و وقتی قوای ادراکی آنها قوی تر شد، این امور را بدون واسطه و بدون آن که حواس را به کمک بگیرند، ادراك می کنند و این مسأله روشنی است.

مراحل بحث در الهیات (۳)

مرحله چهارم، صفات کمالیه

مشهور این است که صفات را به دو دسته تقسیم می کنند: یکی صفات ثبوتیه کمالیه جمالیّه و دیگری، صفات سلبیه تنزیهیه جلالیه. آنچه برای ما مهم است، اثبات صفات کمالیه یا تنزیهیه است. صفات کمالیه را در هشت صفت، محدود کرده اند، از آن جهت که در قرآن چنین آمده است: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيهٖ؛ در آن روز هشت فرشته عرش پروردگارت را بر فراز سر خود حمل می کنند.»^۱. از این آیه چنین برداشت کردند که باید منظور آیه، صفات هشتگانه باشد؛ کما این که متکلمان آیه را مطابق همین معنا تأویل کردند. اما حکما، آیه را به افلاك هشتگانه یا عقول هشتگانه تأویل کردند؛ زیرا از نظر ایشان منظور از عرش عالم مخلوق بود.

وقتی که خواستند صفات را در هشت صفت محدود کنند، پس از بحثهایی که کردند، هفت صفت بیشتر نیافتند. در این جا صفت کلام را نیز اضافه کردند. با این کار، فتنه ای برانگیخته شد که در نتیجه آن، در برخی از دوران تسلط عباسیان،

خونهایی به ناحق بر زمین ریخته شد.

نظر ما این است که هیچ نیازی نیست که عددی را برای صفات [الهی] معین کنیم. آنچه که مهم است این است که بگوییم: خداوند باید به بالاترین درجه صفات کمال، متّصف باشد. هر صفت کمالیه ای که برای وجود - از آن جهت که وجود است - فرض شود، خداوند باید به آن متّصف باشد. همین طور صفات تنزیهی؛ زیرا اگر خداوند به جمیع صفات کمالیه متّصف باشد، ناچار باید از جمیع نقیصه هایی که ممکن است در مخلوقات یافت شود، منزّه باشد. این اهمیتی ندارد که ما به اثبات عدد صفات ثبوتیه و سلویه پردازیم. از این رو می گوییم: وقتی که ثابت شد که حق تعالی وجود صرف و واحد و بدون شریک است، پس باید در بالاترین درجه کمال باشد؛ زیرا وجود محض است و امکان ندارد که ذاتش با نقص آمیخته باشد، چون نقص، عدم است و عدم با وجود محض آمیخته نمی شود؛ زیرا محال است که هر چیز محض یا خالص با نقیضش آمیخته باشد؛ چون هر درجه از کمال را که فاقد باشد، به این معناست که ناقص است و حقیقتش با عدم در آمیخته است؛ پس ناچار، باید به تمامی صفات کمالیه در بالاترین درجه متّصف باشد. بنابراین، امکان ندارد حقیقت حق تعالی - از آن جهت که وجود صرف است - آمیخته با نقص باشد. اگر نقصی در آن باشد، محتاج است؛ زیرا نقص، نیاز است. در این صورت، نمی تواند واجب باشد و آنچه که واجب الوجود و وجود صرف فرض شده بود، این چنین نخواهد بود. بنابراین، نفس تصوّر وجود صرف و محض، همان تصوّر کمال اوست. پس به حکم عقل، باید به بالاترین درجات کمال متّصف باشد؛ زیرا حقیقت ممکنات و صفاتشان، نقص و نیاز است و هر مقدار نیز در درجات وجود قوّت یابند باز پائین تر از واجب الوجود و غیر قابل قیاس با اویند؛ زیرا صفات ممکنات همچون وجودشان عاریه ای و پرتوی از وجود خداوند هستند. بنابراین، صفات خداوند به آن معنایی نیست که در مخلوقات هست و شباهتی نیز بین این دو نیست: «لیس کمثله شیء».

واجب الوجود باید به بالاترین صفات کمال متّصف باشد. وجود محض، همراه با علم و قدرت محض است؛ زیرا واجب الوجود از آن جهت که دارای بالاترین درجه وجود است، باید واجد بالاترین درجه صفات نیز باشد. از این شیوه استدلال و تفکر است که نظریه ملاصدرا در حرکت جوهری سرچشمه می گیرد. هر موجودی از آن جهت که وجود دارد، دارای تطور و حرکتی تکاملی، به سوی برتر شدن است که با نوعی ادراک و شعور همراه است، البته نه شعور پیچیده، بلکه شعوری ساده و بسیط. بنابراین، همه موجودات به حسب ضعف و شدت استعدادشان، دارای درجه ای از احساس هستند. ملا صدرا آیه «ان من شیء الا یسبح بحمده» را شاهد می آورد بر آن که اشیا تسبیح خداوند می گویند، به معنای حقیقی تسبیح، که همان اطاعت حق تعالی است. بنابراین، تمامی اشیا - از آن جهت که دارای وجودند - به وجود خود و به عظمت خالقشان به طور ساده، شعور دارند. حرکت جوهری، بهره ای از حرکت و حیات را برای همه موجودات اثبات می کند؛ اما حیات و حرکت و شعور هر چیزی متناسب با درجه وجودی آن چیز است. حیات جمادات، مثل کوههایی که آنها را ثابت می بینیم در حالی که همچون ابرها در حال حرکتند. حاصل آن که حقیقت وجود با حقایقی چون اراده، حیات، شعور، احساس و قدرت همراه است. این اوصاف، نه زاید بر وجود، بلکه عین وجود هستند و وجود محض نمی تواند از آنها خالی و سپس واجد آنها شود؛ بلکه حقیقت وجود یعنی همین صفات؛ البته موجودی که دارای وجودی قوی تر و اصیل تر است، واجد صفاتی قوی تر و اصیل تر است. بنابراین، خداوند متعال «حی» است، به حیات حقیقی و بالاترین درجه آن به طوری که هیچ مثل و شبیهی ندارد؛ یعنی بذاته حی است؛ چون وجود، از آن جهت که وجود است، اقتضای چنین صفتی را دارد. پس خداوند، از آن جهت که حقیقت وجود است، قدرت، علم، اراده و اختیار او در بالاترین درجه است.

صفات بر دو قسمند:

۱ - صفاتی که محمول به ضمیمه اند؛^۱ مثل قائم (ایستاده) و قاعد (نشسته)؛

۲ - صفاتی که از ذات انتزاع می شوند؛ مثل حی و مرید.

آنچه که از صفات، به ذهن متبادر است و در استعمالات و تفهیم و تفاهمات

عرفی به کار می رود، همان محمولات به ضمیمه است و مقصود امیر المؤمنین (ع)

نیز از صفات، همان معنای اول است. در ممکنات، صفات، متفاوت و مغایر با

ذات هستند: «هر موصوفی گواهی می دهد که غیر از صفت است».

حق تعالی وجود است و وجود، عین حیات است. بنابراین، حیات، چیزی

عارض بر وجود نیست؛ یعنی این که صفات همراه ذات و عین ذات هستند و در غیر

خداوند، بر حسب ضعف و قوت وجودی یک شیء، این صفات نیز دارای ضعف

و یا قوت هستند. در این جا ما می توانیم گام دیگری برداریم و به مرحله پنجم برسیم

و آن این است که صفات خداوند عین ذات اوست.

دلیل اول بر این که صفات عین ذات هستند، این است که خداوند واجد بالاترین

درجه کمال است که در این جا دو فرض قابل تصور است، یکی این که فرض کنیم

صفات خداوند، زاید بر ذات اویند و فرض دیگر این که صفات خداوند، عین ذات

او باشند. سؤالی که در این جا مطرح است این است کدام یک از این دو فرض،

کاملتر است؟ قطعاً فرض دوم کامل تر است؟ سفید، برای سفیدی، اولی است؛

یعنی رنگ سفید نسبت به سایر اشیا سزاوارتر است که به آن صفت سفید اطلاق شود

۱. صفاتی هستند که موصوف، با اضافه شدن حالتی به آن، صاحب این صفت می شود؛ مثلاً در مثال فوق وقتی شخصی حالت ایستادن به خود می گیرد، صفت «ایستاده» بر او اطلاق می شود. محمول بالضمیمه عبارت از محمولی است که حمل آن بر موضوع مستلزم انضمام امر دیگری به موضوع باشد؛ مانند حمل ابیض بر جسم که نیاز به انضمام بیاض به جسم دارد و در صورتی حمل ابیض بر جسم درست است که بیاضی بدان ضمیمه شده باشد و این نوع حمل را حمل غیر ذاتی هم گفته اند؛ زیرا محمول منتزع از ذات موضوع نیست، در مقابل خارج محمول که محمول منتزع از ذات است و حمل آن بر موضوع مستدعی ضمیمه شدن چیزی دیگر نیست؛ مانند انسان ممکن است. (دکتر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی)، مترجم.

و از ذات همین رنگ سفید است که صفت سفیدی انتزاع می شود؛ پس همان است، نه غیر از آن. بنابراین، پس از آن که دانستیم که حق تعالی باید به بالاترین درجه از هر کمالی متصف باشد (زیرا هر درجه پائین تر از درجه اعلی، با عدم آمیخته است و با وجود محض مناسبت ندارد و اگر واجب الوجود با نقص و عدم آمیخته شود، از واجب بودن خارج می شود)، پس لازم است که صفات خدا عین ذاتش باشد و اگر زاید بر ذات باشند، موجب اشکال است و لازم می آید که به تعداد اوصاف، قدمای متعدّد داشته باشیم؛ یعنی هشت قدیم، که اعتقاد به این امر، نزدیک اعتقاد به شرك است. تمامی این براهین را در این جا به شیوه لمّی مطرح می کنیم.

ملاحظه

این قانون که: «الذّاتُ لا یُعْلَلُ؛ ذاتی علّت بردار نیست»، در مورد ممکنات نیز قابل تطبیق است؛ یعنی این که برای نمونه، سفیدی رنگ سفید، ذاتی رنگ سفید است و به این معنا نیست که این امور از قدرت خداوند خارج هستند، بلکه به این معناست که اینها به جعل بسیط، جعل و خلق شده اند، نه به جعل مرکب*.

بنابراین، حیات با همان جعل واحد وجود، جعل شده است، نه به جعلی دیگر. وقتی که قاعده فوق، درباره ممکنی به کار می رود، به این معنا نیست که این ممکن، حتی با جعل بسیط، مجعول (مخلوق) نیست، که در نتیجه، به حالت واجب الوجودی تغییر حالت دهد، بلکه فقط، جعل ترکیبی را که در ممکنات وجود دارد از آن نفی کرده ایم.

* به عنوان مثال: خداوند یک بار نور را خلق نکرد و بار دیگر روشنائی نور را، بلکه نور روشن را خلق کرد و یا در مثال متن کتاب، خداوند بیش از یک خلق یا جعل انجام نداد و آن جعل رنگ سفید بود، نه این که یک بار، رنگ سفید را خلق کند و دیگر بار، به آن سفیدی ببخشد. (مترجم)

صفات حق تعالیٰ عین ذات او ست

بحث ما در این بود که صفات ثبوتیه حق تعالیٰ، عین ذات او هستند و گفتیم که این، مرحله پنجم است.

صفات تقسیم می شوند به صفات سلبيه و ثبوتیه، و صفات ثبوتیه، تقسیم می شوند به صفات کمالیه و اضافیه. صفات کمالیه مثل علم، قدرت، اراده و حیات. صفات اضافیه، صفاتی هستند که در اضافه با مخلوقات، تصور می شوند؛ مثل رازقیّت و خالقیت و این که خداوند، خالق، رازق، مدبر، منعم و رحیم است. این صفات را صفات ثبوتیه اضافیه می نامند. مطلبی که ما، درباره عینیت صفات خداوند با ذات او مطرح کردیم، فقط شامل صفات کمالیه می شود و صفات اضافیه، مسأله ای دیگر است.

دلیل عینیت صفات خداوند با ذات را مطرح کردیم و گفتیم که امکان ندارد حقیقت حق تعالیٰ با عدم آمیخته شود و محال است که صفات خداوند، زاید بر حقیقت او باشد، آن گونه که اشاعره خیال می کنند؛ زیرا در آن صورت، ذات حق تعالیٰ فاقد تمامی کمالات خواهد بود و این، نقصی است که خداوند از آن منزّه است؛ زیرا او کمال صرف و وجود محض است.

به برخی از حکمای ما نسبت می دهند که آنان معتقدند: صفات خداوند، عین

ذات اوست، اما به تعدّد حیثیّات، متعدّدند؛ یعنی وجود علم، همان وجود ذات است و اگر خداوند عالم است، از آن حیث است که اشیا نزد او حضور دارند و از حیث دیگری نیز قادر است.

ما می‌گوییم: با این شیوه، نمی‌توان عینیت صفات خداوند با ذات را توجیه کرد؛ زیرا بر طبق این نظر، وجود صفات، عین وجود ذات است، حداکثر آن که حیثیت صفات، غیر از حیثیت ذات است.

این حالت را می‌توان با نفس مقایسه کرد. نفس دارای وجودی واحد و صفات متعدّدی است که به وجود نفس موجودند. بنابراین، این صفات به همراه نفس، وجودی واحد دارند. قدرت، وجود دارد به حیثیتی غیر از حیثیت عالم بودن. بنابراین صفات عین ذات هستند؛ یعنی وجود مستقلی ندارند، ولی هر صفتی دارای حیثیتی است، غیر از حیثیت صفت دیگر. اینها می‌گویند: با چنین تحلیلی، تعدّد ذات لازم نمی‌آید؛ زیرا وجود واحد است و خیال کرده‌اند تعدّد حیثیت، بدون هیچ اشکالی برای حفظ تفکر توحیدی کفایت می‌کند.

برخی از ایشان (حکما) گفتند که تعدّد صفات حق تعالی به دلیل تعدّد اعتبارات است؛ یعنی ذهن به طور مجازی، اعتبار می‌کند که خداوند متعال، عالم و قادر و حی است؛ چون اگر بگوییم که این اوصاف، حقیقی هستند، نه مجازی، در آن صورت، لازم می‌آید که واجب الوجود متعدّد باشد. اما تعدّد حیثیّات و اعتبارات، اشکال را حل نمی‌کند و به تعدّد ذات منتهی می‌شود.

مجموعه اقوال، در این مسأله عبارتند از:

۱- صفات، زاید بر ذات، ولی لازمه ذات (واجب الوجود) هستند. این، نظر اشاعره است.

۲- صفات، زاید بر ذات، ولی لازمه ذات نیستند؛ زیرا اگر لازمه ذات باشند، واجب الوجودند و این مستلزم تعدّد واجب است. این عقیده کرامیه است.

۳- وجود صفات، همان وجود ذات است؛ یعنی صفات در وجود با ذات

متّحد می باشند، ولی از نظر حیثیات متعدّدند؛ مثل تعدّد صفات انسان. مطابق قاعده «النفس فی وحدتها کُلّ القوی» نفس در عین وحدت، تمامی قوی و استعداد هاست.

۴- تعدّد صفات اعتباری است؛ یعنی نه در وجود تعدّد است و نه در حیثیات. فقط ذهن است که این تعدّد صفات و ذات را اعتبار می کند. منشأ اعتبار نیز خود ذات است.

هیچ کدام از این اقوال، مورد قبول ما نیست؛ زیرا تماماً اشتباهند و از عدم توجه دقیق در فهم عینیت ذات با صفات ناشی شده اند.

اشاعره، معنای عینیت صفات با ذات را نفهمیدند و گمان کردند که به این معناست که خداوند صفتی ندارد. کرامیه گفتند: اگر ملازمه ای بین صفات و ذات باشد (آن گونه که اشاعره می گفتند)، تعدّد واجب الوجود پیش می آید. کسانی که به تعدّد حیثیات قائل شدند، گفتند: این عقیده، خللی به توحید وارد نمی کند و معتقدان به اعتبار، تعدّد حیثیات را نامعقول دانستند.

شگفت آن که شیخ صدوق در تفسیر صفات ثبوتیه، از فهم عینیت صفات با ذات در مانده و تصوّر کرده است که صفات ثبوتیه، به صفات سلبیه بر می گردند. به نظر او، می توان صفات سلبیه متعدّدی را برای یک موضوع واحد تطبیق کرد. او در ضمن عقایدش متذکّر می شود که عینیت صفات ثبوتیه با ذات به این معناست که تمامی این صفات به سلب بر می گردند؛ حیات یعنی عدم موت، علم یعنی عدم جهل و قدرت یعنی عدم عجز. همه اینها را می توان بر یک موضوع واحد اطلاق کرد. آنچه که از این جملات بر می آید این است که حق تعالی مجموعه ای از سلبهاست. ما شیخ صدوق را به عنوان یک محدّث و راوی محترم می شماریم، ولی اگر چنین سخنانی از ایشان نقل شود، آنها را نمی پذیریم. آنچه که ما می گوئیم این است که نه تعدّد حقیقی در کار است، نه تعدّد در حیثیات و نه تعدّد در اعتبار؛ زیرا تعدّد حیثیات و اعتبارات ارزشی ندارد؛ ما به چیزی معتقدیم که فارابی از آن

چنین تعبیر می کند: «او از آن جهت که عالم است، قادر است و از آن جهت که قادر است، حیّ است و از آن جهت که حیّ است، عالم است.» در این صفات، نه تعدّد حقیقی هست و نه تعدّد حیثی و جهتی؛ زیرا جهت علم، غیر از جهت حیات نیست. تعدّدی که ما قبول داریم فقط در مفهوم است و منظور ما از مفهوم، نه یک معنای انتزاعی صرف، بلکه مفهومی است که از حقیقتی حکایت می کند که تعدّدش عین وحدتش می باشد.

گاه گفته می شود: ماهیات متعدّدی هستند که بایک وجود، موجودند. این همان قول به تعدّد جهات است و مستلزم آن است که واجب الوجود، وجود صرف نباشد و ماهیت داشته باشد که موجب ترکیب و نقص و محدودیت است؛ اما خداوند، وجود صرف و محض است و معقول نیست که حتی با این فرض که حیثیات متعدّد، وجود خارجی واحدی داشته باشند. اگر ما برای واجب الوجود، حیثیات متعدّد فرض کنیم، آن را ممکن و دارای ماهیت قرار داده و از وجود محض و واجب الوجود بودن خارج کرده ایم. بنابراین، نمی توانیم برای خداوند، حیثیاتی زاید بر ذات در نظر بگیریم و لو این که در وجود، متحد باشند. معنای تعدّد اعتباری نیز این است که اوصاف، اموری هستند که ذهن، آنها را اعتبار می کند و واقعیت خارجی ندارند، و غیر از لقلقه زبان چیزی نیستند.

ما معتقدیم که خداوند از آن جهت که عالم است، قادر است و اینها حیثیات واقعی هستند؛ البته نه به این معنا که وجود مستقلی دارند، بلکه به این معنا که وجود، همان علم و قدرت است. نه این که قدرت، با این وجود، موجود باشد، تا این که حیثیتی در برابر این حیثیت باشد؛ این صفات اگر چه حقیقی و واقعی هستند، ولی در عین تعدّدشان واحدند و تعدّد آنها کاشف از یک معنای حقیقی است، در عین حال، حتی از جهت معنا نیز متعدّد نیستند. عمقی که در این نظر وجود دارد همان چیزی است که صاحبان اقوال پیشین، همان گونه که دیدیم، از آن غافل مانده اند.

اما نظریه اعتباری بودن صفات را نیز که به معنای غیر واقعی بودن آنهاست صحیح نمی دانیم؛ زیرا خداوند، خودش را با صفات علیم و حکیم و قادر، توصیف کرده است؛ او قدرت، علم و حیات محض است، نه این که ذاتی است دارای قدرت و علم و حیات.

اما این صفات، از جهت مفهومی، آن طور که ذهن آنها را می فهمد، با یکدیگر متفاوتند؛ زیرا از جهت لفظی مترادف نیستند. بنابراین، تفاوتشان فقط، اعتباری و مفهومی است و از جهت وجودی و حیثی با هم تفاوتی ندارند. تعدّد اعتباری نیز، آن گونه که گفته شد، در میان نیست؛ بلکه فقط تعدّد مفهومی است و از حقیقتی حکایت می کند که تمامی حقایق است.

امیر المؤمنین (ع) می فرمایند: «فمن وصفه، فقد عده؛ هر کسی او را توصیف کند، او را به شمارش آورده است». مگر خداوند، خود را با صفات فراوان توصیف نکرده است؟ بلی، اما منظور این است که اگر کسی او را به صفات زاید بر ذات توصیف کند، او را به شمارش آورده است و این، در صورتی است که توصیف کننده، صفات را حیثیاتی متفاوت و متغایر با ذات تصور کند؛ یعنی همان صفات رایج محمول به ضمیمه.

امیر المؤمنین (ع) می خواهد با این کلام خود، توصیف خداوند را با حیثیاتی زاید بر ذات - به طوری که باعث تعدّد ذات و تعدّد قدما شود و ذات از واجب بودن خارج گردد - نفی کند و وقتی که می فرماید: «و کسی که بگوید: در کجا ... و کسی که بگوید: بر کجا ... و کسی که بگوید: کجا ...» مقصود آن حضرت این است که کسی که از مکان، زمان، مبدأ و منتهای خداوند سؤال کند، مرتکب گناهی آشکار شده است؛ زیرا این سؤالات، هنگامی درست هستند که واجب الوجود، دارای ماهیت و در نتیجه، مرکّب، محتاج و ممکن باشد؛ [آری] سخنان پیشوایان، پیشوایان سخنان است.

درس چهاردهم

شرح سخنان امیرالمؤمنین (ع) درباره توحید (۱)

قال امیرالمؤمنین - علیه السلام -: «اول الدّین معرفته، و کمال معرفته التصدیق به، و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده، الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله، ومن جهله فقد اشار الیه، ومن اشار الیه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه و من قال فیم فقد ضمّنه و من قال علامّ، فقد اخلّی منه، کائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایله.»^۱

[اول الدّین معرفته و کمال معرفته التصدیق به؛ سر لوحه دین، شناختن اوست و درست شناختن او باور داشتن او].

۱. امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «سر لوحه دین، شناختن اوست، و درست شناختن او باور داشتن او، و درست باور داشتن او یگانه انگاشتن او، و یگانه انگاشتن او را به سزا اطاعت نمودن؛ و به سزا اطاعت نمودن او صفتهارا از او زدودن؛ چه هر صفتی گواه است که با موصوف، دو تاست و هر موصوف، نشان دهد که از صفت جداست. پس هر که خدای سبحان را با صفتی همراه داند، او را با قرینی پیوسته و آن که با قرینش بپیوندد، دو تایش دانسته و آن که دو تایش خواند، جزء جزّش دانسته و آن که او را جزء جزء داند، او را نداند و آن که او را نداند در جهتش نشاند و آن که در جهتش نشاند، محدودش انگارد و آن که محدودش انگارد، معدودش شمارد و آن که گوید: در کجاست؟ در چیزش در آرد و آن که گوید: فراز چیزی است، دیگر جایها را از او خالی دارد. او با هر چیز هست و همنشین و یار آن نیست و چیزی نیست که از او تهی باشد.»

دین در شناخت خداوند، مندرج است. بنابراین، اگر مبتنی بر شناخت خداوند نباشد، دین نیست. اصول دین، اول و پیش از همه، شناخت خداوند است؛ اما چه شناختی؟ شناخت کُلّی خداوند. شناخت کامل، باور داشتن اوست. بنابراین، شناخت اولیه، شناخت تصوّری است؛ به این صورت که یک خدای واجب الوجود تصوّر می شود. در مرحله بعد، این تصوّر پیشرفت می کند و تبدیل به تصدیق می شود. این، همان اصل علمی است که ما بر آن تکیه کردیم؛ چون اشیا و ممکنات را به دو دسته تقسیم کردیم: ممکن و واجب. در مرحله اول، به تصوّر واجب الوجود می رسیم و سپس آن را تصدیق می کنیم؛ زیرا ممکن، ناگزیر به واجب الوجود ختم می شود. چون هر چیزی که عرضی است، باید به یک امر ذاتی برگردد. در این صورت، اگر همه [موجودات] عالم ممکن باشند، پس چگونه به وجود آمده اند؟ بنابراین، هر مجازی، مستلزم یک امر حقیقی است. نتیجه آن که، تصدیق واجب الوجود از تصوّر آن برمی خیزد. حضرت فرمودند: «کمال شناخت، باور داشتن اوست.» کمال هر چیزی آن بخش تکامل یافته ای است که چیزی به آن اضافه نمی شود؛ یعنی این طور نیست که شناخت دومی، به شناخت اول اضافه شود، بلکه همان شناخت رشد می کند، خود تصوّر، رشد می کند و تصدیق می شود؛ یعنی ما از همان اندیشه تقسیم موجودات به واجب و ممکن، به تصدیق و اعتراف به واجب الوجود می رسیم.

«کمال التصدیق به توحیده؛ درست باور داشتن او یگانه پنداشتن اوست»؛ زیرا اگر شما به واجب الوجود باور داشته باشید، ناچار، باور شما بر این اساس است که او وجود صرف است. پس باید یکی باشد؛ چون وجود صرف، عقلاً نمی تواند متعدّد باشد. بنابراین، شناخت تصدیقی واجب الوجود به وسیله بدیهیات، اعتقاد به توحید را تکوین و تکامل می بخشد که نه عقیده ای دیگر، بلکه رشد همان عقیده است.

«و کمال توحیده، الاخلاص له؛ یگانه انگاشتن او، منزّه دانستن او از تمامی

نقایص است»^۱؛ تصور عامه مردم از اخلاص، اخلاص در عبادت است؛ اما این معنانه با عبارات قبلی می سازد و نه با تعابیر بعدی هماهنگ است. بنابراین، اخلاص در این جا یعنی منزّه دانستن خداوند از تمامی نقیصه ها و از تمامی آنچه که با واجب الوجود بودن او منافات دارد؛ یعنی معنای عامی است که هم اخلاص در عبادت و هم اخلاص در عمل را شامل می شود. بنابراین، هنگامی توحید حقیقی محقق می شود که خداوند از جمیع جهات یکی پنداشته شود: هم در ذات و صفات و هم در عبادت و افعال پس اخلاص برای خدا، یعنی یگانه پنداشتن وی از تمام جهات و او را در همه جنبه ها از شریک منزّه دانستن.

«کمال الاخلاص له، نفی الصفات عنه؛ درست منزّه دانستن او صفت ها را از او زدودن است» یعنی این که صفات را از وی نفی کنیم؛ زیرا اگر برای خداوند صفاتی با همان معنای رایج عرفی اش در نظر بگیریم، برای او به تعداد صفات، شریک قائل شده ایم. بنابراین، اخلاص در توحید، آن است که ما خداوند را از صفاتی که زاید بر ذات و در مقابل ذات هستند، منزّه بدانیم و توحید محقق نمی شود، مگر با نفی صفات زاید، از خداوند. این اوج اخلاص است به دلیل فرمایش بعدی حضرت که می فرماید:

«لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة؛ هر صفتی گواه است که با موصوف دوتا است و هر موصوف نشان می دهد که از صفت جدا است»؛ یعنی اگر صفت غیر از موصوف باشد، در این صورت، واجب الوجود متعدّد می شود؛ چه این که برای صفات، وجودهای متعدّد قائل شویم و چه برای آنها وجود واحد، ولی حیثیات متعدّد در نظر بگیریم. بنابراین، باید صفات را از او نفی کنیم.

۱. ترجمه این فراز و فراز بعدی، موافق تفسیری است که مرحوم مظفر بیان فرموده اند؛ ترجمه دکتر شهیدی از این دو فراز چنین است: ... یگانه انگاشتن او، او را به سزا اطاعت نمودن [است]، و به سزا اطاعت نمودن او صفت ها را از او زدودن [است]. (مترجم).

حضرت می فرمایند: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه؛ کسی که خداوند سبحان را توصیف کند او را با قرینی پیوسته است»؛ زیرا اگر او را توصیف کند، او را در واجب الوجود بودن با دیگری قرین کرده است.

«ومن قرنه فقد ثناه؛ کسی که او را قرین قرار دهد او را دوتا دانسته است»؛ یعنی به بیشتر از یک واجب الوجود، قائل شده است، بلکه به تعداد صفات به تعدّد واجب الوجود قائل شده است؛ زیرا صفات زاید بر ذات، اقتضای تعدّد دارند، برخلاف صفاتی که از خود ذات انتزاع می شوند و چنین اقتضایی را ندارند. «ومن ثناه فقد جزّاه؛ کسی که او را دوتا بیندارد، او را جزء جزء دانسته است»؛ یعنی اگر گفت که او دوتا است، او را مرکب دانسته است؛ یعنی دوتا بودن، مستلزم جزء جزء دانستن است؛ یعنی هر کدام را جزئی دانسته است. دوتا پنداشتن، مقتضی جزء بودن هر کدام از آنهاست. امکان ندارد که دو حقیقت بسیط با حفظ بساطت با هم اجتماع کنند. پذیرش این نکته که حقیقتی از تمامی جهات بسیط است، با اضافه کردن بسیط دیگری به آن ناسازگار است. ما می گوئیم: بسیط الحقیقه، حتماً باید یکی باشد و عقلاً نمی تواند دوّمی داشته باشد و همان زمان که از دوّمی سخن می گوئیم از بسیط الحقیقه بودن خارج می شود و لازم می آید که متعدّد و مرکب باشد.

بحث در این بود که دوتا پنداشتن، سبب جزء جزء دانستن است. و این مطلب واضح است؛ چون معنای دوتا پنداشتن، این است که این، غیر از آن است. هر دوتایی، با هم متفاوت هستند و یکی، غیر از دیگری است. در غیر این صورت، دوتا نمی شوند. بر هر یک از آن دو صدق می کند که بگوئیم این، غیر از آن است. در حالی که فرض این است که هر دو اینها امری وجودی هستند. این بدیهی است و همان چیزی است که دوتا پنداشتن اقتضا می کند. بنابراین، دوتا دانستن، به معنای جزء جزء دانستن هر کدام است؛ زیرا وقتی که می گوئیم: «الف» غیر از «ب» است، به این معناست که «الف» همان «ب» نبودن است و این معقول نیست؛ زیرا

بنابر فرض، هر کدام از این دو، اموری وجودی هستند اما این قید، عدمی است و مستلزم آن است که ذات واجب الوجود با عدم آمیخته شود. وقتی که هر کدام از «الف» و «ب» وجودی باشند و درست باشد که بگوییم: «الف»، «ب» نیست و از «ب» نیز انتزاع نشده است، ناچار باید «ب» از حیثیت وجودی دیگری انتزاع شده باشد. در این صورت، هر کدام محدود به اموری عدمی بوده و صرف الوجود نیستند.

بنابراین، اگر بپذیریم که هر دو اینها وجود صرف هستند، معقول نیست که بین آنها تغایر و تفاوتی باشد. پس عقلاً «الف» نمی تواند غیر «ب» باشد، مگر آن که محدود به امور عدمی باشد، در حالی که فرض آن است که هر دو، اموری وجودی هستند. وقتی که از «الف» چنین انتزاع شود که «ب» نیست، به امور عدمی، محدود شده است. در نتیجه، واجب به ممکن تبدیل می شود.

درس پانزدهم

شرح سخنان امیرالمؤمنین (ع) درباره توحید (۲)

در ادامه مباحث گذشته، بحث از صفات خداوند را در سخنان حضرت علی (ع) ادامه می دهیم و به بیان دیگر می گوئیم: وجود فی نفسه باید متّصف به این صفات [کمالیه] باشد. وجود، خود، حیات است، خود، قدرت است. اگر قدرت نباشد، وجود نیست و اگر حیات نباشد، وجود نیست. هر موجودی بهره ای از حیات، قدرت و علم به معنای بسیط دارد. ذرات متحرک اگر به خودشان علم نداشته باشند، حرکت نمی کنند، همین طور حرکات قلب، معده و خون که اگر به خودشان عالم نباشند، حرکت نمی کنند. منتهای مراتب، آن که فقط موجودات عالی، مثل انسان، ملائکه و جن، به علم و شعور خود، آگاهی دارند. علم بسیط یعنی این که او می داند، اما نمی داند که می داند. بنابر این، علم مرکب، یعنی دانستن چیزی و آگاهی به این که می داند. پس خود وجود اقتضا می کند که دارای این اوصاف باشد.

«من قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزّاه؛ آن که با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته و کسی که او را دوتا بداند، او را جزء جزء دانسته است».

از این کلام، فهمیده می شود که دوتا دانستن، همان جزء جزء دانستن است، بدون هیچ واسطه. بنابر این، اگر دو اله وجود داشته باشد، لازم است که در جهتی

با هم مشترك و از جهتی دیگر با هم متفاوت باشند. پس باید هر یک، مرکب باشد. این دلیل، محتاج به حد وسطی برای استدلال نیست؛ زیرا خودِ دو تا دانستن، بدون هیچ واسطه‌ای، موجب جزء جزء دانستن است و اگر نیاز به واسطه بود، امام (ع) آن را بیان می‌فرمودند؛ پس خودِ دو تا پنداشتن، موجب مرکب دانستن هر کدام است، نه این که دو تا دانستن، موجب چیزی و آن چیز، موجب جزء جزء دانستن باشد، بلکه خودِ دو تا دانستن، موجب جزء جزء دانستن است. امیرالمؤمنین (ع)، این امور را به ترتیب برهم مترتب کرده‌اند. توصیف کردن را قرین کردن، قرین کردن را دو تا دانستن و دو تا دانستن را جزء جزء دانستن قلمداد کرده‌اند، بدون آن که چیزی را در این ترتیب، واسطه قرار دهند.

معنای دو تا دانستن، این است که هر یک از آن دو موجوداتی کامل و واجب‌الوجود فرض شوند. ما می‌گوییم، سلب یک موجود کامل از موجود دیگر، باید به جهتی عدمی باشد و الا سلب، نادرست است. توضیح مطلب این که یک شیء یا با چیزی پایین‌تر از خود قرین می‌شود و یا با هم سطح خود و یا بالاتر از خود. وقتی که ما انسان را نسبت به اسب در نظر می‌گیریم و می‌گوییم: انسان اسب نیست و این عدم را از کمال اضافی انسان، نسبت به اسب انتزاع می‌کنیم و این که انسان، حامل کمالاتی است که اسب فاقد آن است، در این صورت، جمله «انسان اسب نیست»، یعنی انسان فاقد نقیصه‌های اسب است. به این معنا که از اسب کامل‌تر است. بنابراین، در مقایسه وجود انسان با اسب، سلب انسان از اسب و سلب اسب از انسان درست است. پس منشأ سلب کمال انسان است. وقتی که می‌گوییم: اسب، انسان نیست، از این جهت است که اسب به مرتبه کمالات انسان، نرسیده است. در نتیجه سلب انسان، از اسب و سلب اسب از انسان درست است. بنابراین، معنای آن، چنین است که اسب دارای اوصافی عدمی است و به مرتبه کمالات موجود در انسان نرسیده است. این سلب، نه از جنبه‌های وجودی اسب، بلکه از جهات عدمی آن ناشی شده است. پس در این جا دو جنبه

مطرح است: یکی جنبه وجودی در اسب که مقتضی سلب آن از انسان نیست و [دیگر] جنبه عدمی و نقص آن که تنها جنبه ای است که می توان از انسان سلب کرد؛ پس در اسب دو جهت هست: یکی جهت وجودی و کمالی که سزاوار اسب است و دیگری، جهت نقصان و کمبود اسب نسبت به انسان. سلب، ناشی از جنبه وجودی اسب نیست و گرنه باید اسب از انسان کامل تر باشد؛ بلکه درستی سلب انسان از اسب، به جهت نقصی است که در اسب هست، نه به جهات وجودی آن. پس نقص، توجیه کننده سلب انسانیت، از اسب است در همان حال که کمالات وجودی انسان توجیه کننده سلب انسانیّت از انسان است، و سلب اسب از انسان، به جهت نقصی است که اسب نسبت به انسان دارد؛ پس سلب همیشه ناشی از جهات نقص نیست.

بنابراین، اساس نسبت بین دو وجود کامل و واجب الوجود فرضی، تفاوت و تغایر است. پس اگر بین آنها تغایر باشد و هر دو واجب الوجود، کامل باشند، هر کدام دارای این خصوصیت است که خودش است و غیر از دیگری است و این، همان دوگانگی است؛ به این معنا که هر کدام، متّصف به نقص و فاقد کمال دیگری است که این جنبه سلب هر کدام است. در نتیجه، هر دو، مرکبند از جنبه مشترک و جنبه مختص. بنابراین، دوگانگی، به خودی خود، اقتضا می کند که هر کدام، دارای اجزایی باشند؛ یعنی برای آنها جزئی وجودی و جزئی عدمی فرض شود؛ چون هر کدام فاقد کمال دیگری هستند. بنابراین، هر گاه دو شیء در قیاس با هم در نظر گرفته شوند، دارای دو جنبه اند: جنبه کمالاتی که در خود، دارند، و جنبه نقصی که نسبت به دیگری دارند.

پس اگر شخصی قائل به دو وجود کامل واجب الوجود شود، به جزء داشتن آن معتقد شده است؛ زیرا هر کدام از آنها از یک جهت وجودی و یک جهت سلبی برخوردارند؛ چون هر کدام، غیر از دیگری است.

ناقص هستند، غیر از خداوند تعالی هستند. بنابراین، غیریت (بین خداوند و ممکنات) غیریتی حقیقی است. وحدت وجودی که برخی از متصوّفه مطرح می کنند، سخن سستی است؛ زیرا بر طبق آن، مخلوقات، خدا هستند. به شکلی که بیان کردیم ما بر تعدّد وجود و موجود، و وحدت وجود و موجود اعتقاد داریم؛ به گونه ای که با عقیده ما، درباره توحید، منافات نداشته باشد. اگر خصوصیات [اشیا] را در نظر بگیریم، هیچ وجود و موجودی غیر خداوند نیست، ولی اگر خصوصیات را در نظر بگیریم، در آن صورت، موجودات کثیر هستند. مقصود ما از بطلان کلام متصوّفه، این است که هیچ واجب الوجود بذاته، جز خداوند نیست و هیچ موجود بذاته، جز خداوند تعالی وجود ندارد. مخلوقات در حدود و ویژگیها با هم متباین هستند، اما در وجود، چنین تباینی را ندارند. نوری که بر دیوار است، حقیقتاً نور است و نور خورشید نیز حقیقتاً نور است، بدون آن که خورشید، در نوریت، زیاده داشته باشد و یا دیوار نقصی. بنابراین نور خورشید و نور دیوار، هر دو بدون هیچ مجاز و مجازگویی و به طور حقیقی نورند. پس واجب الوجود لذاته، تمامی اشیا و با اشیاست و از رگ گردن به ما نزدیک تر است. اما نسبت نور به خورشید، اولی تر است (تأنسبت نور به سایر اشیا)؛ زیرا خورشید علت نور است، و نسبت هر چیزی با علتش بر نسبت آن با معلولش مقدّم است. این از نقایص نور دیوار است که به آن گفته می شود: نور دیوار، نه از آن جهت که نور خورشید است. گفتیم که خلاصه صفات سلبيه، نفی صفت امکان از خداوند تعالی است و امکان، خود نفی ضرورت و وجوب است و سلب سلب، اثبات و ایجاب است.

ممکن نیست که خداوند به صفتی سلبی متّصف شود؛ زیرا چیزی که وجود صرف است، عقلاً نمی تواند با عدم که نقیض وجود است، آمیخته باشد؛ چون در آن صورت، وجود صرف نیست. بنابراین، خداوند عقلاً نمی تواند به هیچ صفت عدمی متّصف باشد. صفات سلبيه نیز، سلب کمال موجود در اشیا دیگر نیستند و

موجب دوگانگی و تجزیه نمی شوند، بلکه فقط سلب نقایص هستند و سلب سلب، اثبات است.

بنابراین، سلب جسمیت و حرکت (از خداوند)، در حقیقت به سلب نقایص و محدودیت های امکانی بر می گردد و خاستگاه آنها صفت امکان است و امکان سلب ضرورت است. سلب سلب، نیز اثبات است. بنابراین، سلب صفت امکان و ممکن از خداوند تعالی، کمال اوست و محال است که خداوند به صفات عدمی که آمیخته با نقصند، متصف شود.

به این جهت است که ما از گفتار شیخ صدوق تعجب می کنیم که صفات ثبوتیه را به مجموعه ای از صفات سلبی برگردانده و توجه نکرده است که صفات کمالیه خداوند، عین ذات او هستند و در این مسأله، خللی در وحدانیت خداوند ندیده است.

سلب، گاهی سلب کمال است و معقول نیست که خداوند به هیچ صفت سلبی از این قبیل، متصف شود. چون لازمه آن، ترکیب، تجزیه و نیاز در خداوند است. سلبی که می توان به خداوند نسبت داد، سلب نقایص است که به سلب سلب بر می گردد و همان گونه که می گویند، این اثبات است.

پس مراحل طی کردیم، هفت مرحله بود:

۱- حق تعالی موجود است؛

۲- او وجود صرف است؛

۳- او یکی است و تکرار شدنی نیست؛ زیرا حقیقت وجود و حقیقت هر چیز صرف، قابل تکرار نیست؛

۴- او باید واجد تمامی صفات کمال باشد؛

۵- صفات او عین ذات اویند؛

۶- بحث در صفات سلبیه؛

۷- بحث صفات کمالیه مثل علم، قدرت و حیات که از این پس مطرح می شود

و اعتقادات ما در مسأله توحید، متکی بر آنهاست و همین جا نقطه اختلاف بین موحدان و ملحدان است. ملحدان اگر چه در گفتار [خداوند را] انکار می کنند، اما به وجود یک واجب الوجود معترفند. برخی آن را ماده می نامند و برخی دیگر، طبیعت و عده ای دهر؛ اما از ویژگیهای واجب الوجود غفلت کرده اند.

علم حق تعالیٰ (۱)

لازم است که خداوند به ذات خود و به تمامی اشیای غیر از خود، عالم باشد؛ یعنی به معلولاتش عالم باشد؛ چون هر آنچه غیر از اوست معلول و مخلوق او و از فیض وجود اوست. هیچ چیز نمی تواند از سیطره او خارج باشد؛ زیرا نمی توان چیزی یعنی وجود مستقلی را در برابر او فرض کرد و الا لازم می آید که خداوند، از وجود و عدم، ترکیب شده باشد. در حالی که او وجود صرف است و محال است که به اموری که حقیقتاً عدمی هستند متّصف باشد. اگر یک ذات موجود، مباین با ذات موجودی دیگر باشد، در آن صورت، باید این دو در ذات خود با یکدیگر مباین باشند؛ یعنی این که غیریت بین این دو از مقام ذات انتزاع شود. «الف» از آن جهت که «الف» است، و «ب» نیست. این تغایر، از آن جهت است که «الف» فاقد وجود «ب» است؛ چون اگر واجد چنین وجودی بود، با آن مباین نبود. بنابراین، لازمه اش آن است که با عدم آمیخته شود در حالی که وجود صرف است و محال است که حقیقت آن با عدم آمیخته شود. بنابراین، معقول نیست که ذاتی، مباین با ذات حق تعالی باشد؛ یعنی معقول نیست که بین آنها غیریت حقیقی باشد. او با همه چیز است نه این که قرین آنها باشد و غیر از همه چیز است نه آن که جدای از آنها باشد. اگر غیریت، جدایی از آنها باشد، او فاقد مزایای

آنها خواهد بود و عدم و کمبود، با حقیقت آمیخته می شود.

در این صورت، او وجود صرف و در نتیجه، واجب الوجود نیست. چیزی که حقیقت صرف است، معقول نیست که با عدمش، آمیخته باشد؛ چون در آن صورت، چیزی که واجب الوجود فرض شده بود، واجب الوجود نیست. این مطلب، نه یک معنای عرفانی بلکه امری بدیهی است که هر انسانی آن را می فهمد؛ یعنی همان اصل «هوهویت» که هر چیزی خودش، خودش است و غیر خودش نیست. این اصل از اموری است که انسان به صرف تصور موضوع و محمولش، آن را تصدیق می کند؛ مثل این که کُل، بزرگ تر از جزء است و مثل قانون تناقض. کسانی که در این امور شک می کنند، در خود و تجربیات و علومشان تشکیک می کنند. ما این مباحث، یعنی مباحث الهیات به معنای اخص را بر بدیهیات اولیه مبتنی می کنیم، که اولی ترین آنها قانون «هوهویت» است. مسأله وحدت وجود، مسأله ای است که به صورتی نامناسب درك شده است، کسانی که اهل بازی با الفاظند، حقایق را مسخ می کنند. وحدت وجود، به معنای وحدت خالق و مخلوق و اتحاد ممکن با واجب، امر محالی است. امکان ندارد که خالق، مخلوق و یا مخلوق، خالق شود. امکان ندارد که هیچ عاقلی، چنین چیزی را تصور کند. اگر منظور ما از تعدد وجود، آن است که حقیقت وجود، متعدد است، به صورتی که ما وجودات مستقل متعددی داشته باشیم، لازمه آن، تعدد واجب الوجود است. این محال است که ما برای مخلوقات، وجود مستقلی قائل شویم؛ چون در این صورت، خداوند وجود صرف نخواهد بود. ما می گوئیم: خداوند تعالی، همان گونه که در قرآن آمده است، از رگ گردن به ما نزدیک تر است و تمامی مخلوقات تحت تسلط و از فیض قدرت اویند.

او با همه اشیا است، نه این که قرین آنها باشد، این محال است که بین آنها اتحاد برقرار شود و اگر غیر از اشیا، به معنای جدایی از آنها باشد، باید به اوصافی عدمی متصف شود و همانند جدایی بعضی از مخلوقات با بعضی دیگر، از آنها جدا باشد؛

در حالی که خداوند، نامتناهی محض است و به هیچ حدّی محدود نیست. خداوند، در همان حال که عینِ موجودات است، غیر آنهاست؛ یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. این مطلبی است که فرمایشات امام علی (ع)، ما را به آن هدایت می کند و چیزی نیست که ما بتوانیم آن را بفهمیم و یا برای آن، مثال بیاوریم؛ زیرا متناهی نمی تواند عدمِ تناهی را بفهمد: «هر آنچه را که شما با دقیق ترین معانی در اذهانتان تصوّر می کنید، مخلوق شمایند و به شما باز می گردند»؛ نهایت چیزی که ما می فهمیم این است که خداوند تعالی، خالق و قادر بر تصرف است. او ما را به دستورهای امر کرده است و واجب است که از او تبعیت کنیم. اما این که چگونه عمل می کند، وجودش چگونه است، چگونه بر کائنات افاضه وجود می کند، اینها را ما نمی توانیم بفهمیم؛ چون او نامتناهی است و ما فقط به مقدار ظرفیت محدودمان می توانیم آگاهی پیدا کنیم. از این رو، می گوئیم: وجود و موجود در همان حال که با هم متغایرنند، متحدند، بدون آن که تناقضی پیش آید؛ مثلاً علم نفس، معلول نفس است؛ بنابراین، غیر از آن است و در همان حال، خود نفس است. معلول نفس، متحد با نفس و عین نفس است؛ یعنی از جهت صدور، غیر از نفس است و از آن جهت که کمال نفس است، عین آن است. بنابراین، در عین تغایر، اتحاد است. در نتیجه، علم نفس به اشیا، مقارنه نیست؛ یعنی چیزی نیست که با چیزی قرین شود. علم، غیر از نفس است، اما نه به این معنا که از آن جدا باشد. نفس، با علم، کمال می یابد؛ ولی خداوند تعالی با مخلوقات، تکمیل نمی شود. محال است که خداوند، با همه چیز باشد؛ به این معنا که قرین آنها باشد؛ چون در آن صورت، حدود ممکنات، همان حدود واجب خواهد بود و اگر غیریت خداوند با ممکنات، به معنای جدایی باشد، به این معنا خواهد بود که مخلوقات از خالقشان جدا و منفصل هستند و آنچه که خالق، فرض شده است، خالق نیست، آنچه که ایجاد کننده فرض شده است، ایجاد کننده نیست و آنچه که واجب الوجود فرض شده است، واجب الوجود نیست. این که ما

می‌گوییم: چیزی است بین وحدت و کثرت، به این معناست که نه وحدت است و نه کثرت، نه وحدت است به گونه‌ای که وجود و موجود واحد باشد و نه کثرت است به صورتی که مغایرت وجدایی در کار باشد؛ بلکه حدّ وسط است.

خداوند تعالی، باید آگاه به اشیای عالم باشد؛ زیرا خالق آنهاست و چون وجود کامل و صرف است، باید کمال محض باشد. جهل، نقص است، پس باید عالم باشد. اما این که خداوند چگونه به اشیا علم دارد، مسأله‌ای است که مورد اختلاف است:

۱- ابن سینا می‌گوید: علم خداوند تعالی از طریق ارتسام (رسم صور اشیا) است؛ لذا منکر علم خداوند به جزئیات است؛ مثل معمار که وقتی می‌خواهد خانه‌ای را بسازد؛ ابتدا آن را تصوّر می‌کند و سپس بر طبق آنچه که تصوّر کرده است، خانه را می‌سازد. خداوند تعالی نیز وقتی که می‌خواست انسان را خلق کند، ابتدا طرح و تصویر او را تصوّر کرد و سپس او را خلق کرد. این عقیده فارابی و ابن سینا است.

۲- اشراقیان، معتقدند که خداوند از ازل، به اشیا علم حضوری دارد.

۳- اعتقاد معتزله بر این است که مخلوقات، از ازل در علم خداوند ثابت هستند و بعداً ایجاد می‌شوند. نهایت این که آنها در زمان خودشان ایجاد می‌شوند.

۴- متصوّفه می‌گویند: اشیا در مرتبه ذات و نفس واجب الوجود، موجودند.

درباره تفاوت بین نظر متصوّفه و اشراقیان باید گفت: اشراقیان معتقدند که موجودات، علم خداوند هستند و اشیای خارجی برای خداوند موجودند، اما متصوّفه می‌گویند: اشیا، قبل از وجود خارجی شان در علم خداوند وجود عینی دارند.

علم حق تعالیٰ (۲)

خداوند تعالیٰ^۱ باید دارای صفت علم باشد؛ زیرا علم، از برترین کمالات است و نبود آن، عدم محض است. اگر غنی بالذات، واجد صفت علم نباشد، ناقص است و ذاتش به عدم آمیخته است و چیزی که وجودش از تمامی جهات کامل است نمی تواند به عدم آمیخته باشد. این برهان یک برهان حقیقی بر ضرورت اتّصاف واجب تعالیٰ به تمامی صفات کمال است که یکی از آنها علم است و تردیدی نیست که علم، برای موجود، کمال است و امری وجودی است و آن گونه که برخی تصوّر کرده اند عدمی نیست.

اما استدلال های دیگر، مثل این که گفته اند: اعطا کننده چیزی نمی تواند فاقد آن باشد، دارای مناقضاتی است که مجالی برای طرح آنها نیست. و همین دلیل لمّی برای اثبات مطلب کافی است.

چیزی که باقی می ماند، این است که بدانیم چگونه خداوند تعالیٰ به اشیا علم دارد. اگر علم خداوند عین ذات او و از کمالات وجود او باشد، علم او به اشیا به چه معناست؟ در این جا معرکه ای بین فلاسفه پدید آمده است که ورود به آن، برای ما لازم نیست. همین که بدانیم خداوند باید آراسته به این صفت متعالی باشد و ممکن نیست که فاقد آن باشد، برای ما کافی است. اما پرداختن

به این که خداوند چگونه علم دارد، ضرورتی ندارد، اگر چه بسیاری برای [تبیین] این مطلب، خود را به زحمت انداخته اند. خداوند، چگونه به اشیای خاص و جزئی، علم دارد، آیا با ارتسام صور است و یا بر طبق نظریه افلاطون در مورد مُثُل، خداوند اشیایی قالب مانند را خلق کرد که مثالهای اشیای خارجی هستند و او به این مثالها علم دارد. علم او به اینها همان علم به مثله‌ها و مصادیق است. هر گاه که به این مثالها و قالبها علم پیدا می‌کند. به اشیای حادث، علم پیدا می‌کند. مسائلی که در این جا به ذکر آن می‌پردازیم به صورت اجمال است و برای آشنایی با اقوالی است که درباره آنها مطرح شده است. اولین چیزی که در علم عالم، وجود پیدا می‌کند، علم او به خود است. اساس تمامی علوم، علم به خود است. انسان به خود، علم دارد؛ چون خودش نزد خودش حاضر است. بنابراین، علم خداوند به خود، علم حضوری است، نه این که از خود صورتی انتزاع کند و از طریق آن صورت، به خودش عالم شود، بلکه ذات، هنگامی که نزد خود حضور دارد و قابلیت علم نیز دارد، خود را ادراک می‌کند. وقتی که ذات، برای او حاضر است، ناچار، او و معلومات و تجلیاتش را ادراک می‌کند. انسان، وقتی که خود را ادراک می‌کند، خود را با تمامی صفات، افکار و تخیلات درک می‌کند؛ به این اعتبار که آنها معلول نفس هستند. پس آنها همان گونه که برای خودشان حاضرند برای نفس نیز حاضرند. همان گونه که نفس برای خود حاضر است، همین طور نیز افعال نفس، برای نفس حضور دارند؛ البته با همان حضور نفس برای خودش. از این هم پیش تر می‌رویم و می‌گوییم، بلکه علم نفس به اشیا، علم حصولی است که آن هم به علم حضوری برمی‌گردد؛ زیرا صورت اشیا، نزد نفس حاضر است. بنابراین، صورتی که نفس می‌سازد، علم حضوری است. چون نفس با این انطباع، واجد آن صورت است. بنابراین، نفس، جز علم حضوری ندارد. فقط صورتهایی در نفس ترسیم می‌شود که می‌گویند: به وسیله آن، علم حصولی

حاصل می شود. بنابراین، بازگشت علم حصولی به علم حضوری است. پس وقتی که نفس، قابلیت شعور و علم داشته باشد و خود، برای خویش حاضر باشد، در این صورت، به ذات خود و به تمامی افعال و تجلیاتش آگاه است؛ چون اینها نیز نزد او حضور دارند. پس به این اعتبار که نفس واجد علوم حصولی است، علوم حصولی به علم حضوری باز می گردند؛ چون اینها از افعال و تجلیات نفس هستند. این صورتهای را نفس ما خلق می کند و به آنها عالم می شود و علم ما به آنها علمی ابتدایی نیست؛ یعنی این طور نیست که صورت دیگری را بگیریم و به آن علم پیدا کنیم.

نفسی که به اشیا علم پیدا می کند، افعالش نزد او حاضرند و اگر از آنها غافل شود، معدوم می شوند، ولی با علم ارتکازی باقی می مانند. بنابراین، علوم ذاتیه ای که در نفس، نقش بسته و از ملکات نفس به شمار می روند، جزء نفسند و با بقای نفس، باقیند، ولی گاهی از آنها غفلت می شود، گرچه از صفحه نفس محو نمی شوند؛ بلکه در علم بسیط یا عقل باطن یا عقل فعال و یا در اعماق نفس موجودند. به دلیل مجرد بودن نفس، این امور در آن نقش می بندند و کمال نفس، محسوب می شوند. علم نفس، نسبت به این صورتهای علم حضوری است، اما نسبت به متعلق صور، علم حصولی است. بنابراین، نفس، واجد این صور است و نسبت به آنها علم حضوری دارد.

پس علم خداوند به اشیا، به این اعتبار است که آنها مخلوقات اویند و او به آنها افاضه وجود کرده است و به ذات خود و به جمیع افعالش عالم است. بنابراین، او به تمامی اجزای آسمانها و زمین آگاه است و آنها به وجود خودشان و نه صورتهای انتزاعی شان، نزد خداوند حضور دارند.

حق تعالی قرین با زمان نیست و اگر گفته می شود او ازلی است، به معنای ازلی بودن در زمان نیست. قدمت او نیز زمانی نیست، بلکه ذاتی است. بنابراین، اولیت او آغازی ندارد و آخریت او پایانی ندارد. علم او به اشیایی که از جهت زمانی

مقدمند، همانند علمش به اشیای مؤخر است. ولی ما به فردا علمی جز علم حصولی نداریم؛ چون از نظر ما غایب است؛ لکن تمامی موجودات زمانی نزد خداوند حضور دارند، اما نه در آن واحد؛ چون برای او آتی وجود ندارد بلکه شبیه یک آن است؛ چون نه تقدّمی مطرح است و نه تأخّری، بلکه تمامی آنها نزد خداوند، به صورت واحد، حضور فعلی دارند. بنابراین، تمامی اشیای مقدّم و مؤخر، نزد او حضور دارند و از او پنهان نیستند. و ناپیدایی فقط در بین خود آنهاست.

سؤال: جمله «کان الله» به معنای «خدا بود»، که در قرآن فراوان وارد شده است، چگونه تفسیر می شود، با توجه به این که کلمه «کان» ناقصه است و تامّه نیست؟

جواب: صحیح تر این است که بگوییم: محال است که «کان» دلالت بر زمان داشته باشد. فقط در مورد زمانیات (موجودات زمان بردار) است که زمان، از آنها انتزاع می شود، اما در مورد غیر زمانیات و مجردات، «کان» دالّ بر تقدّم ذاتی است. بنابراین، کینونت و «بودن» به معنای تقدّم ذاتی است، اما از آن جهت که انسان با زمان سرشته شده است، نمی تواند چیزی را جدای از زمان تصوّر کند و نزد خویش تجسّم نماید، چون ذهن انسان، جز با زمان و مکان، مأنوس نیست، به همین جهت قادر نیست چیزی را جز در چارچوب زمان و مکان و به صورت محسوس تصوّر کند. از این رو، اگر می گوییم: «خدا بود و اشیا نبودند» به این اعتبار است که او خالق اشیاست. تقدّم خداوند، به این معنا نیست که زمانی بود که خداوند تنها بود و هیچ چیز با او نبود.

این که می گوییم: احوال ما و حوادث فردا برایمان آشکار است به این معنا نیست که اینها امروز یا الآن وجود دارند، بلکه منظور این است که ما الان به وجود این حوادث، در زمان خودشان، علم داریم؛ در حالی که اینها در ظرف وجودی خود، برای خداوند، آشکارند و معلول اویند و زمان، به حریم خداوند راه ندارد و

همه چیز، به یک نسبت، نزد او حاضر است. پس اگر می‌گوییم: من به حوادث فردا آگاهم، به این معنا نیست که آنها حوادث امروز شده‌اند. در این مورد نسبت به ما، علم حاضر، ولی معلوم غایب است، اما نسبت به خداوند، همه چیز به طور مساوی نزد او حضور دارد. مساوات نیز در اینجا غیر زمانی است. فهم این امور، نیازمند یک ذوق سلیم است.

درس نوزدهم

علم حق تعالیٰ (۳)

اقوال، دربارهٔ چگونگی علم خداوند آن گونه که در کتاب اسفار آمده است :

اول: نظریه مشاییان، فارابی، ابن سینا و بهمنیار (شاگرد ابن سینا)؛ ایشان معتقدند که صورتهای اشیا به علم حصولی و به وجه کلی در ذات حق تعالی نقش می بندد. یعنی خداوند، به خود وجود اشیا علم ندارد. ایشان تصور می کنند که علم حضوری، علمی بسیط است. و علم خداوند یعنی توجه به اشیا که این توجه، جز با ارتسام و نقش بستن که همان علم حصولی است، حاصل نمی شود. بنابراین، علم او باید حصولی باشد نه حضوری و ارتسام این صور در ذهن فقط به صورت کلی است، ولو این که حاکی از امور جزئی باشند؛ مثل صورت ذهنی خانه ای که یک مهندس قصد ساختن آن را دارد که [تصوری] کلی است، چرا که مصداق معینی ندارد. و مصداق آن گاهی فلان فرد است و گاهی فرد دیگر. این نظریه، غیر قابل قبول است.

دوم: نظریه کسانی که معتقدند: وجود صور اشیا در خارج، اعم از مجردات، مادیات، مرکبات و بسیاط، معیار علم خداوند به آنهاست؛ یعنی همان وجود آنها در

خارج، همان علم خداوند به آنهاست و علم او به آنها علم حضوری است. اشیا با همان وجود خارجی خود، نزد خداوند، حضور ذاتی دارند و نیازی به انتزاع صور آنها نیست. این، نظر اشراقیان است.

سوم: نظریه‌ای است منسوب به فرفوریوس، یکی از شاگردان ارسطو و مبتکر نظریه مشهور اتحاد عقل و عاقل و معقول. ابن سینا در اشارات، درباره‌ی وی می‌گوید: او رساله‌ای درباره‌ی اتحاد عقل و عاقل و معقول دارد که تماماً بیهوده است. او می‌گوید: هرگاه خداوند چیزی را تعقل می‌کند، با آن متحد می‌شود؛ یعنی او عقل و عاقل و معقول است. همین طور انسان، هرگاه معقولات را تعقل کند با آنها متحد می‌شود. بنابراین، معیار علم خداوند به اشیا، اتحاد با آنهاست. هرگاه با آنها متحد شود، به آنها عالم می‌گردد. بنابراین، معلوم، همان عالم است. خداوند خودش به خودش علم دارد، پس به معقولاتش علم دارد. این نظریه‌ای است که مورد تأیید ملا صدراست.

چهارم: نظریه افلاطون، مبتکر نظریه مثل است. در این جا نکته‌ای است که لازم است تذکر داده شود و آن این که متجددان، هر کسی را که به مجردات معتقد باشد معتقد به مثل می‌دانند و در برابر آنها مادیون و حس‌گرایان را مطرح می‌کنند؛ مثلاً در برابر افلاطون، ارسطو را مطرح می‌کنند و او را واقع‌گرایان می‌انگارند. این تحریف و ظلمی است که متجددان، به اشاعه آن پرداخته و به این طریق به پیروان این نظریات ستم کرده‌اند. صرف این که شخصی قائل به اصالت معنا^۱ باشد، به این

۱. واژه عربی آن مثالی است که مترادف انگلیسی آن «Idealist» و مترادف فارسی آن اصالت معناست. پیرو اصالت معنا در مقابل پیرو اصالت واقع است و به فلسوفی اطلاق می‌شود که در بحث از رابطه فکر با وجود عینی اصالت معنا را روش خود قرار می‌دهد؛ اصالت معنوی (ایده‌آلیست) بر سیل ریشخند به کسی اطلاق می‌شود که در عالم خیال و توهم زندگی می‌کند. (مترجم).

معنا نیست که اهل خیال است و واقع گرا نیست. این ظلمی است همانند ظلم تفرقه بین علم و فلسفه؛ چون علم را به امور محسوس اختصاص دادند و فلسفه را به ماورای محسوسات، در حالی که هر دو این الفاظ عام بودند. این مواضع را اتخاذ کردند، تا به مخاطبان، این معنا را القا کنند که فلسفه و مباحث ماوراء الطبیعه، مجموعه ای از امور غیر واقعی و خیالات است؛ افلاطون، در نظریه اش چنین فرض کرده است که برای تمامی انواع موجودات، فرد مجردی جدای از افراد وجود دارد؛ یعنی هر نوعی، دارای فرد واحدی است که حقیقت محض و صورتی بدون ماده است: به این صورت که انسان کامل مجردی، وجود دارد که به برترین صفات کمال انسانی آراسته است. پس مقیاس و میزانی که انسان به خاطر آن انسان است، در عالم مجردات یا مُثُل الهی، موجود است؛ همانند قالب یا الگوی واحدی که افراد فراوانی را به وجود می آورد، تمامی انواع جوهری یا عَرَضی و یا صفات، دارای فرد کامل برتری هستند که تمامی افراد نوع، طالب آنند. هر فردی، کمال نوعش را می طلبد که به رَبِّ النّوع، معروف است و سبب وجود این افراد است و از آن جهت، اعلی و برتر، نامیده می شود که جامع تمامی کمالاتی است که این نوع، شایستگی آن را دارد و افراد نوع، طالب آن هستند. بنابراین، تمامی انواع، در عالم مجردات، از الگویی برخوردارند که سبب وجود افراد و جزئیات است ولی خود، غیر محسوس و دارای وجود خارجی مجرد است. تفکر یونانی، که به تعدّد الهه ها (خدایان) معتقد است، همانند الهه خیر و الهه زیبایی ... از نظریه مُثُل، ریشه گرفته است. تمامی انواع مادی، دارای فرد واحدی هستند که واجد تمامی کمالات نوع است و محال است که این فرد بیشتر از یکی باشد. تمامی افراد نوع، مشتاق رسیدن به آن کمالاتند؛ تمامی انسانها تلاش می کنند تا به مثال انسانیت، شباهت پیدا کرده و به قالب و الگوی او در آیند. این قانون موجودات مادی است. خداوند، این علتها را به وجود آورد تا به سبب آنها، افراد را ایجاد کند.

بنابراین، اینها علّت فاعلی هستند که واسطه تحقق وجودند (فاعل ما به

الوجود) نه این که وجود، از آنها افاضه شود (فاعل مامنه الوجود). آنچه که بر این مسأله، مترتب است این است که خداوند، از هنگامی که این مثالها خلق شده و نزد او حضور دارند از طریق حضور آنها به اشیا، علم دارد و به طرح و الگوی آنها موجودات را خلق می کند. بنابراین، علم او به موجودات جزئی، همان علم او به اسباب مجرد این امور است که در علم پیشین او وجود دارند. پس، معیار علم خداوند همان نفس حضور این اسباب حقیقی نزد اوست؛ یعنی نفس حضور اسباب، همان حضور افراد است. در نتیجه، به آنها عالم است. این که به افلاطون نسبت داده اند که معتقد به نظریه «یادآوری» است، صحیح نیست، بلکه او نظریه دیگری دارد.

علم حق تعالی (۴)

گفتیم که معتقدان به مُثُل، علم خداوند به موجودات را براساس مُثُل، توجیه کردند.

ابن سینا مدّعی است که به نظر افلاطون، برای تمامی انواع، یک فرد عقلانی وجود دارد که مجرد از ماده است. این فرد مجرد همان کلی است که به آن، «کُلّی طبیعی» گفته می شود که شامل تمامی افراد و متحد با همه آنهاست؛ اما آیا به اعتقاد افلاطون، «کُلّی طبیعی»، همان فرد معقول است که با وجود افراد، موجود است یا این که به اعتقاد او مثال، فردی از کُلّی طبیعی و کُلّی طبیعی نیز شامل آن و محسوسات هر دو می شود؛ پس مثل نیز همانند سایر افراد، وجودی مستقل ولی ابدی دارد که کُلّی طبیعی، بر آن منطبق است؟ در این صورت کُلّی طبیعی، دارای دو فرد جزئی است، یعنی فرد معقول و فرد محسوس؛ اما فرد معقول جز یکی نیست که همان مثال است.

کثرت افراد، در محسوسات ممکن است، ولی در معقولات ممکن نیست. به این جهت که حقایق صرف و محض، کثرت پذیر نیستند؛ چون از همه چیز مجردند. ابن سینا تصوّر کرده است که مراد از این فرد، کُلّی طبیعی و قدیم است. بر این اساس، اعتراض کرده است که عقلاً چگونه ممکن است کُلّی طبیعی، فرد

شخصی و موجودی مستقل از افراد باشد. او معتقد است که تشخص، فقط در افراد است. تفسیر دیگری که دربارهٔ مُثُل وجود دارد، این است که مثال، کُلّی طبیعی نیست، بلکه فردی از کُلّی طبیعی است و وحدت آن، وحدت شخصی است نه نوعی؛ بنابراین، مثال، مجرد، معقول و متشخص است.

در این جا می خواهیم انگیزه ای را که سبب اعتقاد به مُثُل و صور نوعیه شد و این که، چه دلیلی برای فرض مُثُل وجود دارد و همچنین دلیل لمّی بر این مسأله را بیان کنیم. به نظر ابن سینا، معتقدان به مُثُل می گویند: شناخت، جز با فرض مُثُل حاصل نمی شود؛ یعنی برای انسان و حتی برای خداوند امکان ندارد که بدون واسطهٔ اشیای معقول، به اشیای علم حاصل کنند. عقل، اشیای محسوس را در بر نمی گیرد، بلکه در برگیرنده اشیای معقول است. بنابراین، باید اشیای معقول وجود داشته باشند (تا شناخت و علم تحقق پیدا کند) و آنها در عالم الوهیت و نیز در نفس، موجودند و سبب می شوند که اشیای محسوس، معقول و قابل تعقل شوند؛ زیرا محسوسات، به همان حالت خود، قابل تعقل نیستند، به ناچار، باید به وسیله صورتهایشان ادراک شوند. بنابراین، مثالهایی دارند که ادراک می شوند و از طریق آنها محسوسات ادراک می شوند. لذا آنها نسبت به خارج، کلی طبیعی و نسبت به عقل، جزئی هستند. در این صورت، شناختی حاصل نمی شود مگر با تجرید و وجود معقولی که نفس با آن متحد شود و آن، چیزی است که مثال نامیده می شود. خداوند نیز اشیا را به همین طریق ادراک می کند. بنابراین، دلیل اعتقاد افلاطون به مُثُل توجیه علم به محسوسات است که به اعتقاد ایشان، بدون آنها معرفت حاصل نمی شود. این، تفسیر بنابر برداشت ابن سینا و فارابی از نظریه مُثُل است.

اما بنابر این که مثالها افراد کُلّی طبیعی و در خارج متشخص و موجود باشند، در این صورت، علّت طبیعی امور خارجی هستند و فیض وجود، از طریق آنها افاضه می شود. به همین جهت، صورت و مثال هر نوعی را ربّ النوع می گویند؛

یعنی هر موجودی در خارج، برای خود، قانون و الگوی مشخصی دارد. بنابراین تفسیر، علت اعتقاد به مُثُل، توجیه علم و شناخت نیست، بلکه علیّت و وساطت در فیض است؛ مانند واسطه فیض بودن پدر نسبت به فرزند. در این صورت، خداوند، این الگوهای معین را خلق کرد تا قالبهایی برای موجودات باشند. هر موجودی دارای قالبی است و نیز طالب وصول به کمال ربّ النوع خویش است.

آن طور که ایشان می گویند، دلیل وجود چنین مثالهایی، آن است که خداوند تعالی بدون وساطت مُثُل، امکان دخالت در امور را ندارد؛ چون خداوند نمی تواند در امور خارجی تأثیر گذارد مگر از طریق اتحاد با آنها. در این صورت فاعل مستقیم و (ما به الوجود) این امور باید علت مجردی فرض شود که اشیا، مطابق آن ایجاد شوند، به گونه ای که از این الگو تجاوز نکنند. در این صورت، آن، فرد مشخص موجودی از کُلّی طبیعی است که الگوی اشیا است و در عالم مجردات، وجود دارد و مطابق آن، اشیا به وجود می آیند و خلق می شوند. بنابراین، نظریه مُثُل، آن گونه که ابن سینا و فارابی آن را تفسیر می کنند، توجیه کننده نظریه شناخت و معرفت است و بنابر تفسیر دیگر، سببی است که از طریق آنها موجودات حاصل می شوند.

ما معتقدیم که تمامی اشیا، با وجود خود، نزد خداوند تعالی حاضرند و به هیچ کدام از این تفاسیر نیازی نداریم.

درس بیست و یکم

علم حق تعالی (۵)

نظریه پنجم، قول معتزله است که معتقدند: معدومات ممکنه، قبل از وجودشان دارای نوعی ثبوت هستند. از نظر ایشان، علم خداوند به معلومات، قبل از تحقق آنها تعلق می گیرد. دلیل چنین اعتقادی آن است که ایشان تصور می کنند که ممکنات از ازل ثبوت دارند. آنها از این جهت که معدوم هستند در علم خداوند، ثابتند؛ بنابراین، معدومات از آن جهت که معدومند، ثبوت دارند. این، شبیه عقیده متصوفه است، مبنی بر این که اشیا دارای یک ثبوت علمی هستند، نه عینی، این را ماهیات ثابته می نامند؛ یعنی این که اینها قبل از وجودشان در علم خداوند ثابتند.

ما می گویم: خداوند از ازل به اشیا با همان وجود خارجی شان و در ظرف خودشان علم دارد. اشیا در ارتباط با یکدیگر و در تقدّم و تأخر بین خود است که با مقیاس زمان، سنجیده می شوند، نه در نسبت با خداوند. مقدّم و مؤخر، نسبت به خداوند، یکی است، چون او خالق زمان و مکان و فوق آنهاست.

او قبل از وجود اشیا به آنها علم دارد، قبلیتی ذاتی، نه زمانی. آنها (معتزله و متصوفه ...) این سخنان را از آن جهت می گفتند که نمی توانستند علم خداوند به اشیا قبل از وجودشان را بفهمند و تصور می کردند که قبلیت در این جا قبلیت زمانی

است؛ از این رو از ماهیات ثابتۀ سخن می‌گفتند و یا قائل به ثبوت معدومات یا مثل افلاطونی شدند.

نظریه ششم، نظر کسانی است که معتقدند، ذات حق تعالی علم اجمالی به جمیع ممکنات است. وقتی که به ذات علم پیدا می‌کند، به علم واحد، به تمامی اشیا آگاه می‌شود. این علم، قرین با ذات است و با تفصیل آشکار می‌شود، مثل این که ما به طور اجمالی به هزار مسأله آگاهی داریم، ولی وقتی که مسأله‌ای بر ما عرضه می‌شود، می‌توانیم درباره آن به تفصیل سخن گوئیم، پس ما علم فعلی داریم، ولی به طور اجمالی و در هنگام نیاز، هر مسأله‌ای را به یاد آورده توضیح می‌دهیم. بنابراین، انسان به تمامی چیزهایی که آگاهی دارد، بالفعل عالم است، اما نه به صورت یک کتاب مبسوط، بلکه هرگاه اسباب ظهور آنها فراهم شود، آشکار می‌شوند. خداوند نیز به تمامی اشیا عالم است و تمامی آنها با علم اجمالی، نزد او حضور دارند، وقتی که چیزی وجود پیدا می‌کند، این علم، تفصیلی می‌شود؛ زیرا قبل از تحقق اشیا علم به آنها نه صحیح است و نه ممکن.

نظریه هفتم: ذات خداوند، علم تفصیلی به معلول اول است و به غیر از معلول اول، علم اجمالی است؛ هر علتی نیز به معلول خود به تفصیل، عالم است، ولی به معلول معلولش به نحو اجمالی، عالم است؛ ~~حق تعالی~~ ^{عالم است} نیز معلول اول را به تفصیل و معلومات دیگر را به اجمال می‌داند.

پس از بیان همه این اقوال، آنچه که مهم است، همان است که ما در برهان علم حق تعالی مطرح کردیم که تماماً متکی به امور بدیهی بود. خداوند، وجود صرف و محض است و عقلاً نمی‌شود حقیقت آن با عدم آمیخته شود؛ در این صورت، دخول هر نقصی در ذات حق تعالی خلاف فرض صرف الوجود بودن اوست؛ بنابراین به همان دلیل که او واجب الوجود و صرف الوجود است و باید در بالاترین

درجه کمال باشد، ممکن نیست که حقیقت وی با عدم آمیخته باشد؛ جهل نیز که نقص و عدم است، نمی تواند در ذات وجود صرف، داخل شود.

اما قاعده «فاقد شیء نمی تواند اعطا کننده آن باشد» که اهل کلام از آن برای اثبات علم خداوند استفاده کرده اند، (به این صورت که بخشنده علم نمی تواند خود فاقد علم باشد)؛ این قاعده، قابل انطباق بر خداوند نیست، چون خداوند اعطا کننده وجود است، نه خصوصیات ماهیات؛ خداوند قدرت راه رفتن را اعطا می کند، ولی خود، راه رونده نیست. او اعطا کننده وجود است و ممکن نیست که ذاتیات اشیا با جعل تألیفی جعل شده باشند؛ بلکه خداوند، آنها را با جعل بسیط خلق می کند. کمال وجود از آن جهت که وجود است و نه از آن جهت که به ماهیتی از ماهیات تعلق دارد، فیض خداوند است. خداوند افاضه کننده وجود است و وجود از آن جهت که وجود است، فیض خداوند است، اما حدود وجود، از آثار اسباب طبیعی است، یعنی اموری که واسطه افاضه وجودند.

بنابراین، قاعده فوق در اساس، صحیح است، اما مطلبی که باید به آن توجه داشت، این است که خداوند، افاضه کننده وجود است و متصف به حدود ماهیات نیست، زیرا او فاعل ما منه الوجود است (افاضه کننده وجود) نه فاعل ما به الوجود (فاعلی که وجود از طریق او افاضه شود). اگر قاعده فوق را با همان اطلاقش در نظر بگیریم، ممکن است گفته شود که خداوند، راه رفتن را اعطا کرده است، پس راه رونده است، حال آن که خداوند، وجود این اشیا را افاضه کرده است؛ بنابراین خداوند، وجود علم و قدرت را افاضه می کند. پس دلیل برهانی، باید تکیه بر وجود داشته باشد، نه از این جهت که اعطا کننده هر چیزی نمی تواند فاقد آن باشد.

درس بیست و دوم

قدرت

گفتیم که اساس معرفت ما نسبت به خداوند و اوصاف او، به روشِ لمّی است؛ یعنی از طریق شناخت معلولات نیست، چنانچه شیوه مردم چنین است. مردم به اشیا از آن جهت که معلول هستند و به اندازه فهمشان، دقّت و ظرافتی را که در تنظیم آنها به کار رفته است، می‌نگرند و حکم می‌کنند که باید خالق آنها قادر، مختار و حکیم باشد؛ این تابع مقدار شناخت انسان از معلولات است، ولی شناخت انسان، کمتر از آن است که بتواند به ظرافت و دقایق معلولات، احاطه پیدا کند.

علی‌رغم این ناتوانی، این شیوه، شیوه درستی است، زیرا انسان در برابر دقایق معلولات و نظم حاکم بر آنها که کاشف از وجود یک ناظم است به اعجاب واداشته می‌شود، اما ما همان طور که قبلاً بیان کردیم، به شیوه لمّی بحث می‌کنیم. ما در آغاز، تفکرمان را بر امور موجود متمرکز کردیم و گفتیم که اینها یا واجبند و یا ممکن، ممکن به این معنا که هیچ کدام از وجود و عدم، برایش ضرورت نداشته باشد. اگر فرض شود که تمامی موجودات ممکنند، به این معناست که معلولات، علتی ندارند و این امر، مستلزم آن است که امور عرضی به امور ذاتی، باز نگردند که غیر معقول است؛ زیرا معنای این که می‌گوییم: فلان موجود،

ممکن است، این است که وجودش را از دیگری که واجب الوجود است دریافت کرده است.

اختلاف بین مادیین و الهیون از این جا آغاز می شود که الهیون معتقدند که واجب الوجود، باید غیر مادی باشد، ولی مادیون می گویند: ماده، قدیم و واجب الوجود است؛ از چیزی سخن می گویند که نه اول دارد و نه آخر، مثل اعتقادشان به فضای نامتناهی؛ به اعتقاد آنان ماده، اساس هستی است، نه اول دارد و نه آخر و محدود به زمان و مکان هم نیست. آنان اگر چه تصریح نمی کنند و از ترس اعتراف و اقرار به اموری که از آن پرهیز می کنند، نام اشیا را نمی برند، ولی فحوای کلامشان چنین است. نقطه اختلاف در این نیست که مبدأ هستی، واجب الوجود است، بلکه در این است که این واجب الوجود، ماده است یا غیر ماده.

مامی گوییم: آیا ماده ای که شما آن را واجب الوجود می دانید، دارای ماهیت نیست؟ آیا هر جزئی از آن، زمان و مکان و طول و عرض و جهت ندارد؟ تمامی اینها از صفات ممکنات است و واجب الوجود چنین اوصافی ندارد؛ بنابراین، آنچه که واجب الوجود، فرض شده است، واجب الوجود نیست. چیزی نمی تواند واجب الوجود باشد، مگر آن که به جمیع صفات کمال، متصف باشد و معقول نیست که واجب الوجود آمیخته با عدم و یا دارای ماهیت باشد، چون اگر او را با حدودی محدود کنید، او را دوگانه و در نتیجه، تجزیه کرده اید و واجب الوجود بودن را از او نفی نموده اید، همان گونه که در فرمایشات امیرالمؤمنین (ع) گذشت؛ اگر این ماده، ممکن باشد، در آن صورت نیازمند به واجب الوجود است، زیرا هر امر عرضی، نیازمند یک امر ذاتی است.

یکی از صفات واجب الوجود، این است که «قادر» باشد؛ چون عجز و ناتوانی نقص است پس او باید دارای بالاترین مرتبه قدرت باشد، در غیر این صورت، واجب الوجود نیست. اما معنای قدرت چیست؟ قدرت را به دو معنا

تفسیر کرده اند:

۱. صحت فعل و ترک، یعنی این که انجام دادن یا انجام ندادن کاری، هر دو صحیح و ممکن باشد.
۲. قدرت (و به تعبیر صحیح قادر) آن است که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد.

کلمه «قدرت» دارای دو معناست: یکی به معنای «قوه» است. قوه نیز دو معنای اصطلاحی دارد: یکی قوه در برابر فعل، مثل این که می گویند، بذّر، این قوه را دارد که درخت شود؛ یعنی قابلیت درخت شدن را داراست؛ معنای دیگر قوه، قوه در برابر عجز و ناتوانی است، مثل این که گفته می شود: خداوند قادر است. در این جا معنای اوّل منظور نیست، چون او عین فعلیت است. اما قوه در ما به معنای استعداد و آمادگی است. وقتی می گوئیم: من قدرت سخن گفتن دارم، یعنی استعداد و آمادگی این کار را دارم. قوه به معنای اوّل در طبیعت و اجسام وجود دارد، مثل قوه ای که در بذّر درخت و نطفه انسان و حیوان وجود دارد؛ نطفه انسان، بالقوه، انسان است. قوه، نقصی است در ممکنات که نمی توان خداوند را به آن توصیف کرد؛ چون در ذات حق تعالی نقص و عدم راه ندارد، پس ناگزیر فعلیت او تام است؛ بنابراین، قوه درباره خداوند به معنای فعلیت محض است، نه به معنای استعداد و آمادگی. بنابراین، صحت فعل و ترک (معنای اوّل) در مورد خداوند صحیح نیست، زیرا اگر چنین معنایی در مورد خداوند صحیح باشد، به این معناست که حقیقت حق تعالی با عدم آمیخته باشد، پس ما ناگزیریم که قوه را به این صورت تفسیر کنیم که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد، ترک کند که این، فعلیت تمام است. از غریبترین تعاریف، تعبیر آخوند (ملاصدرا) است که می گوید: حق تعالی اگر بخواهد، انجام می دهد و اگر بخواهد که انجام ندهد، انجام نمی دهد. ایشان در این تعریف، تسامح به خرج داده و قدرت را بر خلاف مشهور، تعریف کرده است، چون قدرت به عدم، تعلق

نمی‌گیرد و نبود علت برای عدم، کافی است، چون اگر علت تامه یک شیء، موجود شود، آن شیء به ناچار موجود می‌شود و اگر علت آن شیء ناقص باشد، وجود پیدا نمی‌کند، نه این که در عدمش محتاج به علتی است. از این جهت، از روی مسامحه می‌گویند: عدمِ علت، علتِ عدم است؛ این از باب علیّت نیست، چون علیّت به معنای تأثیر است و در این جا امکان تأثیر نیست. بنابراین ما می‌توانیم بگوییم که قدرت به عدم تعلق نمی‌گیرد و قدرت بر عدم، به تبع قدرت بر وجود است.

پس اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد، نه این که به عدم، استمرار بخشد، چون عدم، وجودی ندارد تا استمرار داشته باشد.

درس بیست و سوم

قدرت

در این جا اصطلاحی وجود دارد به نام ملکه و عدم ملکه، مثل بینایی و کوری، نور و ظلمت. کوری، عدم بینایی است در مورد کسی که شأنیّت بینایی را دارد و ظلمت، نبود نور است در چیزی که شأنیّت روشنائی را دارد. عدم، شأنیّت آن را ندارد که قدرت به آن تعلّق بگیرد، چون اثرگذاری و اثرپذیری در عدم، محال است و برای تحقق عدم، نبود علّت، کافی است. بنابراین، این تعبیر درست نیست که قادر کسی است که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر بخواهد که انجام ندهد، انجام ندهد، زیرا انجام ندادن، نیازی به خواستن ندارد، بلکه صرفِ نخواستن برای تحقق آن کفایت می کند. قدرت به عدم تعلّق نمی گیرد. همین طور، خلق، اراده و همهٔ اموری که به عنوان علّت وجود، فرض می شوند، بالاصاله با عدم، نسبتی ندارند، بلکه به طور تبعی و مجازی به عدم نسبت داده می شوند؛ زیرا معدوم، وجودی ندارد تا اثر بگذارد یا اثر پذیرد.

فقط تفسیر قدرت به صحّت فعل و ترك باقی می ماند. اگر منظور، امکان فعل و ترك است، این صفتی برای قادر نیست، بلکه صفتی است برای شیء و فعل؛ فعل، ممکن است اتفاق بیفتد و ممکن است که اتفاق نیفتد؛ این به همان معنای امکان و سبب ضرورت از طرفین است. در هر قدرتی، شرط است که مقدور نیز ممکن

باشد، اما امکان و صحّت فعل و ترك نسبت به فاعل به این معناست که برای او ممکن باشد که فعلی را انجام دهد یا انجام ندهد، یعنی برای وی ممتنع نباشد، این معنا صحیح است و به این قول بر می گردد که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد؛ اما این مطلب نسبت به خداوند صحیح نیست، زیرا قدرت، نزد خداوند فعلیّت محض است و وقتی که او را قادر فرض می کنیم، باید قدرتش، فعلیّت تام و کامل داشته باشد، و معنا ندارد که امکان در او راه داشته باشد؛ بنابراین، اگر منظور از قدرت و صحّت فعل و ترك، امکان است، نسبت دادن آن به خداوند درست نیست؛ زیرا او از تمامی جهات، تام و کامل است و ممکن نیست که نقص و عدم و امکان در حقیقت او راه داشته باشد، چون این اوصاف با صرف الوجود بودن خداوند منافات دارد. امکان به معنای عدم ضرورت است و امکان ندارد که عدم در حقیقتی داخل شود که وجود از ذات آن انتزاع می شود و وجوب و وجود صرف است. پس خداوند باید بر همه چیز قادر باشد، به این معنا که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد.

در این صورت، قدرتی را که ما به آن متّصف می شویم نمی توان به خداوند نسبت داد، چون به معنای امکان و قوه در مقابل فعلیّت است و انتساب چنین معنایی به خداوند صحیح نیست، زیرا او وجود و فعلیّت محض است. ما خداوند را توصیف می کنیم به این که عالم است، اما نه به معنای بشری آن و همچنین است قدرت و سایر صفات الهی.

اما چگونه اشیا، به تدریج حادث می شوند، با این که قدرت خداوند، قدیم و عین ذات اوست؟ جواب این است که جهت ضعف و نقصی است که در قابل است نه در فاعل قادر مختار، زیرا قدرت به اشیای قابل با همان جهات نقصشان تعلّق می گیرد؛ مثلاً روز پنج شنبه، باید پس از روز چهارشنبه و قبل از روز جمعه بیاید و الاً روز پنج شنبه نیست. قدرت خداوند، بر همه چیز گسترده است، به شرط آن که اشیا ظرفیّت و استعداد تحقق در ظرف خاص را داشته باشند؛ بنابراین، نقص در

قدرت نیست، بلکه در متعلق قدرت است. هر چیزی باید بر حسب ظرفیت خاص خود، قابلیت داشته باشد و در آن ظرف، وجود پیدا کند. هر چیزی بر حسب قابلیت خود، وجود پیدا می‌کند و حادث می‌شود، اما این حدوث به معنای حدوث قدرت نیست. همان گونه که درباره علم خداوند گفتیم که اشیا بدون تقدّم و تأخّر، نزد خداوند حضور دارند، هر چند که نسبت به یکدیگر، دارای تقدّم و تأخّر هستند. همین طور تمامی اشیا در تحت قدرت او هستند. همان طور که ما توانستیم، علم قدیم خداوند را بر اشیای حادث، تعقل کنیم، همان طور نیز می‌توانیم تعقل کنیم که امور حادث، مخلوق خداوند و مقدور قدرت او باشند، زیرا قدرت او بر همه چیز، احاطه دارد و او بر همه چیز، قادر است و تمامی اشیا به حسب استعداد و ظرف زمانی و مکانی خویش، مشمول قدرت حق تعالی هستند. بنابراین، خداوند تعالی از آن جهت که از تمامی جهات، واجب الوجود است، قدرتش نیز از تمامی جهات، واجب الوجود و همچون قدرت ما آمیخته با امکان و کمبودها نیست.

هر چیزی که وجود دارد، به ناچار باید حیّ، قادر و دارای شعور باشد؛ هر چیزی به مقدار بهره‌ای که از وجود دارد، از این اوصاف بهره‌مند می‌شود. از این رو می‌گوییم: تمامی ذرات این عالم، قادر بر حرکتند و بر حرکت خویش، آگاهی و شعور دارند و بلکه این اوصاف، صفات خود وجودند و هر چه وجود، شدت پیدا می‌کند، این اوصاف نیز به همراه آن، شدت پیدا می‌کنند.

درس بیست و چهارم

حیات

از جمله صفات ثبوتیه‌ای که عین ذات حق تعالی هستند، حقیقت «حی» است که در قرآن و روایاتی که از پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) وارد شده است، درباره آن، سخن رفته است. اما حیاتی که عین ذات است، به چه معناست؟ آنچه که ما از حیات و حیاتی بودن می فهمیم، حرکت یا توان حرکت یا توان رشد است. اینها اموری هستند که نمی توان آنها را به خداوند نسبت داد. همین طور ما از حیات، قدرت بر انجام کار و قدرت بر تصرف را می فهمیم. پس حیاتی که می توان به خداوند نسبت داد کدام است؟ ما برای حیات، دنبال معنایی لغوی، غیر از آنچه که درباره سایر موجودات از حیات می فهمیم نیستیم، لکن این معانی نزد خداوند بسیار قوی است، به گونه ای که قابل قیاس با سایر موجودات نیست. ما معنای علم خداوند را همان گونه می فهمیم که معنای علم انسان را، ولی این معنا درباره خداوند، بسیار برتر است و قابل قیاس با چیزی نیست؛ همین طور نیز قدرت. بنابراین حیاتی را که می توانیم بر خداوند اطلاق کنیم، باید به همان معنایی باشد که در سایر موجودات می فهمیم، ولی آنچه که متعلق به اوست از تمامی جهات برتر و غیر قابل قیاس با حیات موجودات دیگر است. حیاتی که ما می توانیم آن را بفهمیم و بر هر موجود زنده ای قابل انطباق است، چیزی است که همراه وجود

است، به گونه‌ای که وجود و حیات، ملازم یکدیگرند در برابر مرگ. در حقیقت، معنای حیات، ملازم با معنای وجود است و هر موجودی حیّ است، ولی حیات هر چیزی به مقدار بهره‌ای است که از وجود دارد؛ هر چه وجود، قویتر باشد، قدرت، حیات و علم نیز قویتر است. این اوصاف، ملازم با وجودند، از آن جهت که وجود است. بنابراین در خارج، حیات همراه با وجود است، هر چند که از وحدت مفهومی ندارند. بنابراین نمی‌توان موجودی را بدون حیات فرض کرد و یا حیّ را فرض کرد بدون وجود. مفاهیمی که ما از حیات می‌فهمیم، مثل قدرت بر تصرف و قدرت بر حرکت، مظاهر حیاتند، نه خود حیات. حیات در حقیقت، وجود است که در برابر آن مرگ قرار دارد، یعنی عدم. سرّ کشف حرکت جوهری به وسیله ملاصدرا از همین جا آشکار می‌شود. او دریافت که هر موجودی، باید حیّ باشد و جمادات نیز باید از حیات و قدرت و شعور بهره‌مند باشند. علم جدید نیز وقتی که می‌گوید: تمامی ذرات عالم، دارای حرکات شگفت‌انگیز هستند، این معناراً تأیید می‌کند. بنابراین، حیات در تحقق وجود، همراه وجود است، هر چند که در مفهوم، مغایر آن است. هرگاه وجودی فرض شود، حیات نیز با آن فرض می‌شود که البته با اختلاف مراتب وجود، مختلف خواهد بود. هر چیزی که وجودش ضعیفتر باشد، حیاتش ضعیفتر است و هر چیزی که وجودش قویتر باشد، حیاتش قویتر است. این برهان لمّی است که ما اقامه کردیم بر این که خداوند، حیّ است، بنابراین، نیازی به دلیل اثّی که متکلمین در این باره مطرح کرده‌اند نداریم. ما وقتی دانستیم که خداوند، موجود است، می‌دانیم که او حیّ است.

شیخ طوسی می‌گوید: حیّ، برتر از میّت است، پس لازم است که خداوند، حیّ باشد، ولی این استدلال، ضعیف است. آیا این قاعده، درباره‌ی این که می‌گوییم: «بلند، برتر از کوتاه است» نیز صادق است؟ بنابراین نمی‌توان خداوند را به برترین شکل هر صفتی متّصف نمود، بلکه فقط به بالاترین درجه‌ی صفاتی متّصف می‌شود که کمال وجودند. این، دلیل لمّی است، یعنی استدلال از طریق

مخلوقات نیست، چون خداوند، برتر از آن است که به وسیله مخلوقاتش شناخته شود، بلکه مخلوقات به طریق او شناخته می شوند.

محال است که حیات از وجود، جدا شود. اگر خداوند، واجب الوجود است، پس باید واجب الحیات هم باشد.

برخی دیگر، بر حیات حق تعالی این گونه استدلال می کنند که کسی که فاقد چیزی است نمی تواند بخشنده آن باشد، پس کسی که حیات را افزوده کرده است باید خودش حیّ باشد. اما ما نمی توانیم این قاعده را به طور مطلق قبول کنیم، چون بخشنده سفیدی، سفید نیست. ممکن نیست که خداوند با اموری قرین شود که مرتبط با وجود نیستند. او از صفات ممکنات از آن جهت که ممکنند منزّه است، نه از آن جهت که وجود دارند، یعنی او از صفاتی منزّه است که ملازم با امکان هستند، نه صفاتی که ملازم با وجودند، زیرا خداوند، نسبت به این صفات، اولی و مقدم است، چون او موجود حقیقی و اصیل است؛ بنابراین، معنا ندارد که بگوییم: خداوند به برترین صفات ممکنات متّصف است، بلکه او متّصف به برترین و کاملترین صفات وجود است.

درس بیست و پنجم

حیات، سمع و بصر

بحث سابق در این بود که حق تعالی حیّ است. گفتیم که استدلال بر حیات حق تعالی به این صورت است که او موجود است و حیات، کمال وجود، بلکه عین وجود است. چیزی که حیات ندارد، وجود ندارد و چیزی که وجود ندارد، حیات ندارد. هر حیّ، موجود است و هر موجودی حیّ است، ولی حیات از جهت شدّت و ضعف، تابع وجود است و اختلاف مراتب حیات به اختلاف در مراتب وجود است. اگر دلیلی اقامه شد بر این که حق تعالی موجود و واجب الوجود است، در آن صورت باید بذاته حیّ باشد. حیات، نه چیزی زاید بر ذات، بلکه عین ذات است و گفتیم که ملاصدرا از همین طریق، حرکت جوهری را استنتاج کرد، به این معنا که جماد حقیقی، وجود ندارد، بلکه همه چیز، دارای حرکت و حرکت مظهر حیات است؛ یعنی تمامی موجودات مادّی در حال حرکت و رشد و تکامل هستند؛ علم جدید نیز، چنین مدّعایی را تأیید کرده است. ملاصدرا کسی بود که متوجه این نکته شد که حیات، ملازم با وجود است و هر موجودی، ناچار، حیّ است و هر شیئی که حیّ نباشد، موجود نیست، ولی به حسب مراتب وجود، حیات نیز مختلف است.

خداوند تعالی حیّ است، نه به این دلیل که بخشنده حیات است، پس باید حیّ

باشد؛ چون فاقد یک چیز نمی تواند بخشنده آن باشد و نه از این جهت که حیات، برتر از موت است، زیرا کمالاتی که وجودی نیستند، لازم نیست که خداوند، متّصف به آنها باشد. وقتی که گفته می شود: زیبا بهتر از زشت است و نرم کاملتر از زبر است، کمال این صفات از جهت وجودشان نیست؛ بنابراین، نمی توان اینها را به خداوند نسبت داد، بلکه اینها متناسب با موجودات مادی هستند و خداوند به آنها متّصف نمی شود. خداوند فقط به اوصافی توصیف می شود که از کمالات وجود از آن جهت که وجود است، هستند که در آن صورت به بالاترین درجات آنها متّصف است، چون در بالاترین درجات وجود است.

این برهانی لمّی است، یعنی استدلال از طریق علّت بر معلول، به این صورت که ما پس از این که دانستیم حق تعالی کاملترین موجود است، در این صورت، باید به بالاترین کمالات وجود نیز متّصف شود.

حیات به معنای قوه تصرّف است، ولی گاهی اوقات از شؤونات حیّ، آن است که حرکت کند یا ادراک نماید و یا امور دیگر؛ بنابراین، حیات، قوه ای است که در چیزی وجود دارد و سبب ادراک، حرکت، تأثیر، ثمردهی و نتیجه بخشی می شود. اما تفسیر معنای حقیقی حیات، آن گونه که می فهمیم، چیزی است که زبان و گفتار از ادای آن قاصر است و فقط با آثار است که به آن معرفت پیدا می کنیم. ما نمی گوییم که چیزی به دلیل آن که حرکت یا رشد می کند حیّ است، بلکه می گوییم: او حرکت می کند، چون حیّ است. اما ما، از شناخت امری که به خاطر آن، چیزی حیّ است، ناتوانیم. ما وقتی که چیزی را از هم جدا می کنیم و سپس در صدد جمع آن بر می آییم، می بینیم که حیات را از دست می دهد و دیگر حیات، مثل اوّل، به آن باز نمی گردد. روح، جزئی غیر مادی است، ولی با چشم مادی مرتبط است. ما حیات را با آثار آن می شناسیم و از شناخت حقیقت آن ناتوانیم، همان گونه که از شناخت حقیقت وجود عاجزیم. اگر ما از شناخت چیزی به حمل شایع صناعی (یعنی مصداق خارجی آن) ناتوان باشیم، مستلزم آن نیست که

مفهوم آن را نیز نتوانیم بفهمیم. بنابراین، تعریف مفهوم و مصداق حیات، همانند سایر مفاهیم عامه بسیط، امکان پذیر نیست، مثل وجود. بحث درباره حیات و حی بودن خداوند در این جا تمام می شود.

این جا به بحث سمیع و بصیر بودن خدا می پردازیم؛ این مطلب، فراوان در قرآن و روایات وارد شده است و لذا فلاسفه و متکلمین، درباره معنای سمع و بصر بحث کرده اند، نه درباره اصل آن. آنچه که ما از سمع و بصر که به وسیله ابزار شنوایی و بینایی محقق می شود می فهمیم، محال است که بتوان به خداوند نسبت داد. در این صورت، سمع و بصر خداوند، به چه معناست؟ با این که این دو صفت از اوصاف ممکنات است و خداوند نمی تواند به صفات ممکنات متصف شود، آیا اطلاق این دو صفت بر خداوند به طور مجاز از قبیل «الرحمن علی العرش استوی»^۱ خدای رحمان بر عرش استیلا دارد؟ است؟ مشهور متکلمین و فلاسفه، همین را معتقدند. به اعتقاد ایشان، معنای سمیع و بصیر بودن خداوند، این است که او به شنیدنیها و دیدنیها عالم است؛ همان گونه که ما از طریق گوش و چشم به شنیدنیها و دیدنیها آگاهی پیدا می کنیم، او بدون وسیله به آنها آگاه است. از آن جهت، سمیع و بصیر نامیده می شود که به آنچه دیگران می بینند و می شنوند، آگاه است. این، همان اطلاق مجازی است، زیرا اسم فاعل و صفت مشبیه به طور حقیقی، فقط بر فاعل فعل و صاحب وصف یا حالت (متلبس به مبدأ) اطلاق می شوند. به نظر متکلمین، اطلاق این اوصاف بر خداوند، مجازی است، زیرا خداوند بر آنچه که دیگران می بینند و می شنوند، آگاه است، بنابراین، این از قبیل نسبت دادن چیزی به غیر صاحبش (اسناد به غیر ما هوله) است، اما آیا تمامی اینها مجازی است؟ ظاهر آیاتی که در قرآن خداوند را با این صفات مدح می کنند، این است که اینها از کمالات است، در حالی که اگر مجاز باشند چیزی

زاید بر علم نیستند و در این صورت، صحیح است که خداوند را لمس کننده و چشنده بنامیم، زیرا بر لمس شدنیه‌ها و چشیدنیه‌ها عالم است. ظاهر آیات قرآن، آن است که این اوصاف، کمال حق تعالی هستند، اما آنچه که ما از سمع و بصر می‌فهمیم، کمال خداوند نیست، بلکه از کمالات ممکنات است؛ بنابراین، شایسته نیست که خداوند با این اوصاف توصیف شود.

از شرایط صفات خداوند، این است که از صفات کمالیه وجود، بما هو وجود باشند، نه از صفات کمالیه ممکنات از آن جهت که ممکن هستند. بنابراین آشکار است که حمل سمع و بصر بر معنای مجازی، خلاف ظاهر است، چون اولاً: صفت بصیر بودن خداوند، غیر از صفت عالم بودن اوست و ثانیاً: اگر منظور از سمع و بصر، چیزی زاید بر علم نیست، دلیل اهتمام به این دو صفت خاص چیست؟ آیا ما می‌توانیم سمع و بصر را به صورتی بفهمیم که از کمالات موجود، بما هو موجود باشند؟ آیا این دو از اوصاف موجود، بما هو موجود هستند یا ممکن، بما هو ممکن؟

اگر ما بتوانیم از سمع و بصر این معنا را بفهمیم که از اوصاف موجود، بما هو موجود باشند، در این صورت، توصیف حق تعالی با این دو صفت به صورت حقیقی است و بلکه واجب است که متصف به این دو صفت بشود، همان گونه که از دو صفت حیات و قدرت برخوردار است.

در این جا این سؤال مطرح است که آیا گوش و آلت شنوایی، شنواست یا نفس است که می‌شنود، ولی چون به طور مستقیم نمی‌تواند با شنیدنیه‌ها مرتبط شود، ناچار از وسیله‌ای استفاده می‌کند و فقط با این وسیله است که می‌تواند از شنیدنیه‌ها آگاهی پیدا کند؛ ارتعاشی در گوش ایجاد می‌شود و نفس آن را احساس می‌کند، ولی خود گوش مادی، شنوایی نیست، بلکه فقط، مکان و جایگاه ارتعاش است؛ گوش، خود احساسی ندارد و فقط محل ارتعاش صداست، نفس، این ارتعاش را احساس می‌کند و می‌شنود؛ بنابراین اگر به گوش، شنوا می‌گوییم، مجازی است

و در واقع نفس است که صدا را درك و احساس می کند، همین طور نیز بینایی .
تصاویری که در برابر چشم قرار می گیرند، در آن منعکس می شوند و نفس آنها را
احساس می کند و در نتیجه می بیند .

بنابراین، گوش و چشم، شنوا و بینا نیستند، بلکه نفس است که با کمک این
ابزار می بیند و می شنود . اما این که چگونه این احساس محقق می شود،
چیزی است که فقط خداوند از آن آگاه است . پس انسان به وسیله چشم احساس
می کند، اما نه این که ابتدا چشم احساس می کند و بعداً نفس، بلکه فقط نفس
است که احساس می کند، ولی این احساس گاهی به وسیله این ابزار و گاهی
بدون آنها محقق می شود، مثل خواب و رؤیا . از این مقدمه، می توانیم بفهمیم
که سمع و بصر، از کمالات موجود بما هو موجود هستند نه از کمالات ممکن
بما هو ممکن .

درس بیست و ششم

سمع و بصر

گفتیم که این دو صفت از صفاتی هستند که جواز اتّصاف خداوند به آنها از طریق نقل به طور قطع اثبات شده و قرآن کریم و روایات به آن تصریح دارند. بحث فقط در معنای سمیع و بصیر بودن حق تعالی است. شیخ طوسی در کتاب تجرید از طریق نقل بر اثبات آنها استدلال کرده است، ولی در معنای آنها اشکالاتی را مطرح می کند. این دو صفت در انسان بدون وسیله و ابزار حاصل نمی شوند و از صفات اجسام، محسوب می شوند و عقلاً محال است که بتوان صفات اجسام را به خداوند تعالی نسبت داد.

بنابر این باید نسبت خداوند با این صفات به گونه ای دیگر باشد، به طوری که خداوند متّصف به صفات اجسام نشود و محلّ حوادث قرار نگیرد. شیخ طوسی، این مطلب را روشن نکرده است که خداوند تعالی چگونه می بیند و می شنود. به این جهت، معنای سمیع و بصیر بودن خداوند، محل بحث واقع شده است. آیا این دو صفت، صفاتی اضافه بر علم هستند یا این که همان علمند؟ در این صورت، معنای شنوا بودن خداوند، این است که به شنیدنیهای دیگران، علم دارد و معنای بینا بودن او این است که به آنچه که دیگران می بینند، عالم است. بنابر این، او حقیقتاً شنوا نیست، بلکه به طور مجازی شنواست؛ چون شنیدن از ذات شیء،

انتزاع نمی‌شود. در تمامی مشتقات، شرط است که به هر صورتی که ممکن است، متلبس و متصف به مبدأ یا صفت باشند، در غیر این صورت، توصیفشان به آن صفات، صحیح نیست، مگر به صورت مجازی؛ وقتی که ما بگوییم: خداوند سمیع و بصیر است و از این دو صفت همان معنای لغوی را بفهمیم، در این صورت باید مبدأ یا صفت در خداوند وجود داشته و قائم به حق تعالی باشد و اگر دانستیم که انتساب اینها به خداوند محال است، در این صورت، معنای شنوا بودن خداوند، این است که به شنیدنیهای دیگران عالم است، یعنی مبدأ این صفت در خداوند نیست، بلکه خداوند به آنچه که دیگران می‌شنوند، عالم است، نه به آنچه که خود می‌شنود؛ بنابراین، نسبت مبدأ شنوایی به خداوند، مجازی است و قائم به او نیست، بلکه قائم به دیگری است، پس خداوند به این معنا غیر سمیع است و اطلاق سمیع بر وی مجازی است.

این قول اول است که مورد نظر بسیاری از فلاسفه واقع شده است و درباره آن، دو مسأله قابل ملاحظه است:

۱. ظاهر آیات و روایات، این است که اطلاق این اوصاف بر خداوند، حقیقی است نه مجازی، نهایت آن که خداوند، بدون اسباب می‌شنود و می‌بیند.
۲. دو واژه سمیع و بصیر صیغه مبالغه‌اند، یعنی شنوایی و بینایی او بیشتر از دیگران است. حال اگر این دو واژه را این طور معنا کنیم که به شنیدنیها و دیدنیها عالم است، یعنی به صورت مجازی به خداوند نسبت داده شوند، مبالغه در این جا چه معنا دارد؟ مبالغه در معنای حقیقی درست است، اما اگر اسناد، مجازی باشد، مبالغه بی‌معناست و اگر مجاز در کلمه سمیع و بصیر به معنای علیم باشند، در این صورت، علم او به دیدنیها و شنیدنیها محدود نمی‌شود، بلکه او به همه چیز، عالم است؛ بنابراین، دلیلی برای مبالغه در علم به امور خاص، وجود ندارد.

ما معتقدیم که مطابق این تفسیر، استعمال سمع و بصر درباره خداوند مجازی است، همان گونه که تمامی متکلمین و اکثریت فلاسفه گفته‌اند، حتی خواجه نصیر

که از نوابغ عالم بشریت است، درباره سمع و بصر، فقط به دلایل نقلی اکتفا کرده است.

اما مجاز به دو صورت است: مجاز در اسناد و مجاز در کلمه. مجاز در اسناد به این معناست که سمع (شنوایی) و بصر (بینایی) یعنی مبدأ، قائم به دیگران است و به طور مجازی به خداوند نسبت داده می شود، مثل این که می گوئیم: سرنشینان کشتی، متحرک هستند (در حالی که آنچه که حقیقتاً متحرک است، کشتی است نه سرنشینان)؛ در این جا معنای «متحرک» تغییر نکرده است، ولی به غیر موردش اسناد داده شده است. وقتی که ما می گوئیم: حق تعالی سمیع و بصیر است، منظور همین معنایی است که از شنوا و بینا می فهمیم، ولی مبدأ این دو صفت (شنوایی و بینایی) در دیگران وجود دارد و نسبت دادن آن به خداوند به طور مجازی است، چون او به شنیدنیها و دیدنیها علم دارد، زیرا وقتی که به شنیدنیها علم داشته باشد، مثل این است که می شنود و وقتی که به دیدنیها عالم باشد، مثل این است که می بیند؛ در این جا معانی لغوی این دو تغییر نکرده است، فقط اسناد، مجازی است، ظاهر کلمات ایشان چنین چیزی است.

اما اگر منظور از مجاز، مجاز در کلمه باشد، به این معناست که کلمه «سمیع» در معنای حقیقی و اصلی خود استعمال نشده است، بلکه به معنای «علم» به کار رفته است، یعنی کلمه در غیر معنای خودش به کار رفته است که مجاز در کلمه است. ظاهر تفسیر ایشان، مجاز در اسناد است، زیرا این دو صفت را به عنوان صفاتی غیر از علم به کار می برند.

ما قبول نداریم که اصلاً این استعمال، یک استعمال مجازی باشد، نه مجاز در اسناد و نه مجاز در کلمه؛ استعمال مجازی مورد ادعا، خلاف ظاهر آیات و روایات است، بنابراین، پذیرش آن، محتاج به برهان قطعی است. البته اگر دلیل قطعی داشتیم بر این که اتصاف خداوند به این صفات، محال است، به چنین مجازی تمسک می جستیم، ولی آیا برهانی بر این مسأله، اقامه شده است؟ برهان بر این امر

اقامه شده است که خداوند، محلّ حوادث نیست و شنوایی و بینایی او به وسیله ابزار و آلات نیست. اما چرا ما سمع و بصر را به معنایی بگیریم که نتوانیم آن را به خداوند نسبت دهیم؟ چرا ما سمع و بصر را به گونه ای تفسیر کنیم که مرتبط با ابزار و آلات باشد، در حالی که اینها اصلاً دخالتی در معنای لغوی این دو ندارند؛ بنابراین چرا تأویل کنیم و چرا قائل به مجاز شویم؟ چرا درست نباشد که سمع و بصر، معنایی داشته باشند که بتوان آنها را به خداوند نسبت داد، بدون آن که خداوند محلّ حوادث واقع شود و یا نیازمند آلتی گردد؟

پس، با توجه به این موارد دلیلی وجود ندارد که ما به مجازی تمسک جوییم که خلاف ظاهر آیات، روایات و خلاف تمجیدی باشد که خداوند از خود به عمل آورده که سمیع و بصیر است و نیز خلاف صریح نهج البلاغه باشد که می گوید: خداوند، سمیع و بصیر است. بنابراین آنچه که ما باید بفهمیم این است که معنای سمع و بصر چیست و سمیع و بصیر بودن خداوند به چه معناست؟ درست است که عرف مردم از سمع و بصر، نیاز به وسیله و اسباب را می فهمد، اما لازم نیست که این، همان معنای لغوی باشد. آیا ما می توانیم برای این دو، معنایی پیدا کنیم که به طور حقیقی و بدون مجازگویی، بتوانیم آنها را به خداوند نسبت دهیم؟ اگر نتوانیم چنین کاری بکنیم، باید به معنای مجازی روی بیاوریم، در غیر این صورت به همان معنای حقیقی خود، حمل خواهد شد.

درس بیست و هفتم

خداوند، سمیع و بصیر است

قبلاً بیان شد که لازم است خداوند به تمامی صفاتی که کمال وجودند، متّصف باشد و این صفات، نه زاید بر ذات، بلکه عین ذاتند.

قاعده کلی در تمام صفات ثبوتیه ای که واجب است خداوند به آنها متّصف باشد، این است که از کمالات وجود، بما هو موجود باشند و محال است که خداوند، فاقد این صفات باشد، زیرا مستلزم نقص واجب الوجود است. نمی توان موجود کاملی را فرض کرد که عالم و حی نباشد و الا آنچه که موجود، فرض شده بود، موجود نخواهد بود. بنابراین، صرف فرض واجب الوجود، مستلزم آن است که او قادر، مختار، حی، سمیع و بصیر باشد. پس اگر سمع و بصر از صفات کمالیه واجب الوجود باشد، واجب است که خداوند به آن دو متّصف شود. ما براهین عقلی دیگری نداریم که این صفات را برای خداوند اثبات کنند. براهین موجود، براهین اقناعی هستند، مثل این که: شیئی که فاقد چیزی است، نمی تواند اعطا کننده آن چیز باشد، یا این که: ما موجودات منظمی را مشاهده می کنیم، بنابراین باید یک خالق عالم و قادر وجود داشته باشد. اساس اندیشه ای که ما بر آن تکیه کردیم، این بود که فقط در صورتی صحیح است خداوند، متّصف به صفات ثبوتیه شود که آن صفات از کمالات وجود، بما هو وجود باشند، در غیر این

صورت، اتّصاف خداوند به آن صفات، ضرورتی ندارد؛ دلیلی هم نداریم بر این که لازم است خداوند به تمامی اوصافی که به نظر ما کمال هستند، متّصف باشد، چنانچه می‌گوییم: نرم بهتر از زبر است، سفید بهتر از سیاه است، زیرا اینها از صفات کمال وجود، بما هو وجود نیستند. اطلاق صفات ثبوتیه بر خداوند تعالی، متوقف بر فهم عرفی نیست، زیرا عرف، گاهی به دلیل اُنسی که با معنای خاصی دارد، همان معنا را از لفظ می‌فهمد، در حالی که در حقیقت، معنای آن لفظ، بسیار وسیعتر از معنای عرفی آن است.

بسیاری از اوقات، عرف تصوّر می‌کند که صفات، محدوده خاصی دارند، به این دلیل که در غیر از این محدوده، آنها را مشاهده نکرده است و در بسیاری از موارد، عرف در تطبیق، اشتباه می‌کند، از این رو بر ما لازم است که معنای حقیقی الفاظ (نه معنای عرفی) آنها را بدانیم. ما از دیدگاه فلسفی از حقیقت معنای سمع و بصر سؤال می‌کنیم و این که آیا سمع و بصر، متوقف بر آلات و اسبابند یا نه؟ در گذشته گفتیم که آلات، فقط جایگاه احساس هستند نه احساس کننده. این که نفس به وسیله این آلات، احساس و ادراک حسی دارد، به این معنا نیست که اینها واسطه احساسند، به این صورت که ابتدا آلات احساس می‌کنند و در مرحله بعد، نفس به وسیله این آلات، احساس می‌کند. علم قدیم و جدید، اثبات کرده است که وسایل و ابزار، جایگاه تأثرند نه جایگاه احساس؛ مثلاً گوش شنوا نیست، بلکه فقط جایگاه احساس است و نفس است که ارتعاشی را که در گوش به وجود می‌آید، احساس می‌کند و صدا را می‌شنود؛ کسانی هستند که با دهان می‌شنوند، ساعت را در دهانشان می‌گذارند و می‌شنوند، پس معلوم می‌شود که شنیدن در حقیقت به وسیله گوش نیست. گوش فقط ناقل امواجی است که از ارتعاشات به وجود می‌آیند، لذا شنیدنیها مختلفند، برخی، صداهای ضعیف را می‌شنوند و برخی، فقط صداهای بلند را، چون پرده گوششان فقط با صداهای بلند به ارتعاش در می‌آید. اگر نفس نبود، این ابزار هیچ ارزشی نداشتند. نفس به وسیله احساس

گوش، احساس نمی کند، تابع احساس گوش نیز نیست، فقط نفس است که به وسیله گوش احساس می کند؛ احساس، متفرّع بر وجود گوش نیست به گونه ای که اگر گوش نباشد حس و احساس کننده نیز نباشند. منظور ما این است که خود نفس است که احساس می کند و دلیل بر این مطلب، اموری است که انسان، در خواب می بیند و می شنود، با این که گوش و چشمش کار نمی کند و حتی بدون این که دیدنی یا شنیدنیایی در کار باشد، اما از آن جهت که انسانها عادتاً، در بیداری بدون اسباب و آلات نمی بینند و نمی شنوند، عرف به این معنا خو گرفته است، در حالی که گاهی بدون آنها می بیند و می شنود و گاهی با وجود آنها نمی بیند و نمی شنود، مثل اوقاتی که نفس به مسأله مهمتری اشتغال دارد. تصاویر در چشم، منعکس می شوند، ولی دیدن، محقق نمی شود. صدا به پرده گوش اصابت می کند، ولی شنیدن در کار نیست، زیرا نفس به اموری دیگر اشتغال دارد؛ بنابراین، سمع عبارت است از احساس شنیدنی مسموع نه مسموع خارجی، همین طور نیز بصر. به اعتقاد ما معلوم، دو نوع است، کما این که شنیدنیها و دیدنیها نیز دو نوعند: یکی معلوم بالذات و دیگری معلوم بالعرض. معلوم بالذات، همان چیزی است که در نفس، آشکار می شود و نفس آن را می شنود؛ بنابراین، مسموع بالذات، همان چیزی است که در نفس، موجود است و جزئی از نفس است و نفس آن را احساس می کند. چگونه نفس می تواند صداهای خارجی را احساس کند، در حالی که اموری خارجی هستند و اتصال بین نفس و آنها نیست؟ پس محسوس در واقع، همان حسی است که قائم به نفس و عین نفس است.

درس بیست و هشتم

خداوند، سمیع و بصیر و متکلم است

اگر مفهوم سمع و بصر را از آلات و ابزار جدا کنیم، در این صورت، محال نیست که خداوند، متّصف به این دو صفت باشد، چون آلات، واسطه دیدن و شنیدن کسانی هستند که بدون این آلات نمی توانند بشنوند، اما کسی که دارای سمع و بصر ذاتی است و می تواند بدون واسطه به شنیدنیها و دیدنیها متصل شود، محال نیست که بدون آلات و ابزار ببیند و بشنود؛ بنابراین، تأویلاتی که برای توجیه سمع و بصر خداوند مطرح کرده اند، موردی ندارد و نیازی به این تأویلات و ترفندها نیست.

آنچه که باقی می ماند، این است که دیدن و شنیدن، اثرپذیری و به معنای انفعال است؛ در این صورت، نفس در معرض حوادث واقع می شود، از این رو محال است که خداوند، متّصف به این اوصاف شود، زیرا محال است که خداوند، محلّ حوادث واقع شود.

[اما آیا] نمی توان حسی را تصوّر کرد که احساس کننده، محل حوادث واقع نشود؟

ما در بحث وجود ذهنی، گفتیم که قیام محسوسات به نفس، قیام صدوری است، نه قیام حدوثی و حلولی، یعنی این که نفس، علم را خلق می کند، نه این که

علم، عارض بر نفس شود. تجلی این امور در نفس، رشد و پرتوافکنی نفس است، بنابراین، اینها از افعال نفس هستند، مثل پرتوافکنی نور، هنگامی که اشعه‌های خود را پخش می‌کند، اینها عارض بر نور نیستند، بلکه پرتوها و تجلیات آنند. نفس، خلّاق است و قیام حس و ادراک بر نفس، مثل قیام عارض بر معروض و از قبیل انفعالات نیست؛ بلکه نفس، این قدرت را دارد که علم و اعتقاد را ایجاد کند؛ از این رو انکار می‌کند، یقین پیدا می‌کند، گمان و تخیل می‌کند؛ تمامی اینها از افعال نفس هستند. هرگاه وسایل علم و احساس و غیره فراهم شود، نفس فیضان می‌کند. هرگاه این اشیا برای نفس تجلی کنند، نفس به آنها علم پیدا می‌کند و نمی‌تواند که عالم نشود، زیرا اسباب و مقدمات آنها آماده شده‌اند. همین طور است حکم نفس به بدیهیات، مثل این که درباره حق تعالی می‌گوییم: هرگاه اشیا آمادگی وجود را پیدا کنند، خداوند بر آنها افاضه وجود می‌کند. همان گونه که ما با دلیل لمّی بر حیات و قدرت خداوند تعالی برهان آوردیم، همین طور برهان اقامه می‌کنیم بر این که خداوند، سمیع و بصیر است تا آن جا که این اوصاف از صفات وجود، بماهو وجودند و اطلاق این دو صفت بر او حقیقی است؛ این امری است که ما ناگزیر از آن هستیم و احتیاجی به تأویل آن نیز نداریم و اعتقاد به آن نیز اجتناب ناپذیر است. این اسما از اسمای حُسْنایی هستند که خداوند به وسیله آنها مدح می‌شود؛ بنابراین، شنیدنیها و دیدنیها از آن اوست نه از آن غیر او. دیدن و شنیدن او از همه، برتر است و هیچ چیز با آن، قابل قیاس نیست.

سؤال شده است: با این که علم خداوند، عین ذات اوست، آیا او علمش را

خلق می‌کند؟

پاسخ این است که نفس رشد می‌کند و سپس احساس می‌کند، اما چون خداوند، کمال محض است، علم و احساسش به دیدنیها و شنیدنیها از خود در خود و عین خود (من ذاته فی ذاته و عین ذاته) است.

در اینجا شبیهه‌ای باقی می‌ماند و آن این که حواس پنجگانه، تماماً حواس

جسمانی اند، حال اگر تمام حواس به یک درجه باشند و در موجودات مادی به وسیله آلات حاصل شوند، اما بتوان آنها را بدون آلات نیز تصور کرد، همان گونه که درباره خداوند مشاهده کردیم، در این صورت آیا صحیح است که خداوند را به شام (بوینده)، ذائق (چشنده) و لامس (لمس کننده) توصیف کنیم؟ چرا در آیات فقط، سمع و بصر ذکر شده اند؟

می‌گوییم: شاید به این دلیل باشد که اولاً: لمس، اشاره به حرکت لمس کننده دارد و همین طور چشیدن به حرکت زبان و بویش به حرکت ابزار بویایی اشاره دارند، بنابراین، آنها را نمی‌توان به خداوند نسبت داد و ثانیاً: به این دلیل که اسمای خداوند توقیفی هستند. به هر حال، این مسأله از دقت و عمقی برخوردار است که خارج از محدوده این بحث است. این اشکال، ظاهراً به دلیل ما وارد است:

از جمله صفات حق تعالی این است که او «متکلم» است، کلام به چه معناست؟ آیا به این معناست که کلام را خلق می‌کند؛ در این صورت از خالقیت و قادریت او خارج نیست و یا این که مقصود، صفت دیگری غیر از این صفات است. این صفت را به عنوان یکی از صفات هشتگانه به حساب آورده اند، در این صورت باید صفتی متمایز از دیگر صفات بوده و به معنای خلق کلام نباشد. مقصود اشاعره از متکلم بودن خداوند، این است که کلام، صفت ذاتیه‌ای است برای وجود خداوند، غیر از قدرت، علم و حیات، چون اگر این صفت، داخل در عنوان یکی دیگر از صفات باشد، اوصاف هشتگانه، کامل نمی‌شوند.

بنابراین، این تعبیر قرآن، صادق نخواهد بود که «يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»^۱ در آن روز، هشت فرشته، عرش پروردگار را بر فراز سرشان حمل می‌کنند.

آنها برای این که «کلام نفسی» را مطرح کنند گفتند: ما اگر به نفوس خود توجه

کنیم (نفس، به عنوان مثالی است برای خداوند اگر چه مثل او نیست) در آن، یک کلام نفسی در مقابل حیات، قدرت و علم می‌یابیم که غیر از لفظ است. پس لازم است که ما ابتدا در نفوس خودمان بررسی کنیم و سپس ببینیم که چگونه ممکن است که خداوند، متکلم باشد. آیا در ما صفتی هست که کلام نفسی نامیده شود؛ یعنی در نفس وجود داشته و غیر از وجود علم باشد؟ اگر معنای کلام نفسی، این است که انسان، عالم به الفاظ و معانی باشد، در این صورت، صفتی اضافی بر علم نیست، اما علم به معانی کلام و علم به الفاظ است. نفس یک بار علم به کلام را خلق می‌کند و بار دیگر کلام در برابر علم را خلق می‌کند. بنابراین اگر کلام به وجود علم، موجود شود، صفتی غیر از علم نیست. اگر خدا را با نفس مقایسه کنیم، اگر نفس، کلام را خلق می‌کند، خداوند نیز خالق کلام است و اگر کلام از صفات وجود باشد، پس لازم است که خداوند نیز متّصف به آن باشد و اما اگر مقصود از آن، علم به کلام و اراده آن است، در آن صورت، صفت دیگری غیر از علم و اراده نیست و از صفات وجود، نخواهد بود و لازم نیست که خداوند، متّصف به آن باشد و اگر به این معناست که نفس، آن را خلق می‌کند، ما آن را نمی‌فهمیم. این صحیح است که ما یک سلسله معانی و سخنان را در خودمان خلق می‌کنیم، اما این به چه معناست؟ آیا به این معناست که کلام، ابتدائاً در نفس ایجاد می‌شود یا این که علم به کلام به وجود می‌آید؟ آیا در این جا یک کلام نفسی وجود دارد که غیر از وجود علمی ذهنی و غیر از وجود معانی در ذهن است؟ این چیزی است که ما نمی‌توانیم آن را بفهمیم. اگر مقصود اشاعره همین است و همین را کلام نفسی می‌نامند و آن را به عنوان صفت دیگری غیر از علم و اراده تلقی می‌کنند که ظرف وجودش نفس است، در این صورت، ما این معنا را در خودمان نیز تعقل نمی‌کنیم، پس چگونه به کمک این معنای مجهول می‌توانیم صفت کلام خداوند را بفهمیم؟

خداوند، متکلم است

اعتقاد به متکلم بودن خداوند بر چه اساسی استوار است؟
قبلاً گفتیم که اگر صفتی از صفات موجود، بما هو موجود باشد، واجب است
که خداوند به آن صفت متّصف باشد. اکنون آیا کلام از صفات کمالیه موجودات
مادی است یا از کمالات اصل وجود؟

هرگاه کلام را به عنوان صفات ابزار و آلات مادی فرض کنیم، در آن صورت،
معقول نیست که قائم به ذات واجب الوجود باشد؛ بنابراین اگر به معنای صوت
باشد، غیر ممکن است که قائم به او باشد. پس منظور اشاعره از متکلم بودن
خداوند، صدای شنیدنی نیست؛ آنها فقط می گویند: «به درستی که کلام، هر آینه
در قلب است و تکلم فقط دلیل بر آن است.»^۱ بنابراین قطعاً غرض آنان از متکلم
بودن خداوند، این نیست که صدایی به واسطه زبان ایجاد شود، از این رو، برای
کلامشان به این بیت استدلال می کنند.

ما می گوئیم: کلامی که واجب است خداوند به آن متّصف باشد، کلامی نیست
که با ترکیب صداها به وجود می آید و قطعاً مقصود اشاعره این نیست، زیرا امکان

ندارد که هیچ موحدی، چنین چیزی را قائل شود؛ چون صدا از صفات ممکنات است و معقول نیست که واجب الوجود به آن متّصف شود. حق تعالی فقط به صفات وجود، بما هو وجود، متّصف می گردد. محال است که خداوند، به صفتی ممکن، بما هو ممکن، متّصف شود، بلکه این اوصاف از او سلب می شود. همان طور که می گوییم: خداوند نه جسم دارد، نه زمان و مکان و نه دیگر صفات سلبیه را. بنابراین، تمامی صفات سلبیه؛ به یک صفت بر می گردند و آن، وجوب وجود است و وجوب وجود به سلب صفات امکان بر می گردد، یعنی سلب امکان و امکان، یعنی سلب ضرورت طرفین وجود و عدم. سلب سلب ضرورت، اثبات ضرورت است که همان وجوب وجود است؛ بنابراین، نفی صفات سلبیه به وجوب وجود بر می گردد، پس محال است که خداوند به هیچ صفت سلبیه ای متّصف بشود، چون او وجود صرف است و محال است که حقیقت او با عدم آمیخته شود و الا وجود صرف نخواهد بود. به همین جهت، ما به کسانی که صفات ثبوتیه را به صفات سلبیه بر می گردانند، اعتراض کردیم. اینان می گویند: علم، یعنی عدم جهل؛ قدرت، یعنی عدم علم و همین طور سایر صفات اینان گمان کرده اند که تعدّد صفات. مانع از آن است که عین ذات باشند و اگر سلبیه باشند از نفس ذات، انتزاع می شوند، در صورتی که اگر چیزی وجود محض باشد، عین تحقق است و اگر صفات سلبیه از خود ذات انتزاع شوند، ذات، امری عدمی می شود و وجود محض نخواهد بود؛ این زشتترین عقیده ای است که می توان تصوّر کرد، حتی زشتتر از عقیده ای است که صفات ثبوتیه را زاید بر ذات می داند؛ کسی که معتقد به این قول بود و آن را مطرح کرد، مرحوم صدوق (رحمة الله علیه) بود. تعجب از متکلمین متأخر، است که به این عقیده ملتزم شده اند.

به هر حال، امکان ندارد که مقصود از صفت کلام، صفت ممکن باشد، چون واجب است که خداوند تعالی از تمامی صفات ممکنات از آن جهت که ممکن هستند، منزّه باشد، زیرا او وجود محض است. پس آنها هم در این مسأله با ما

متفقند که کلامی که به وسیلهٔ ابزار و آلات محقق می‌شود، از صفات خداوند نیست، بلکه از صفات ممکنات است و خداوند از آنها منزّه است؛ بلکه آنها می‌گویند: این کلام صوتی، دالّ بر یک صفت نفسانی کمالی است که خداوند به آن متّصف است، چون از صفات وجود بوده و صفتی مستقل در برابر علم و قدرت است. به همان دلیل که خداوند، واجب است عالم و قادر باشد، واجب است که متکلم نیز باشد، زیرا کلام، مثل علم و اراده از کمالات وجود است، نه از صفات ممکنات از آن نظر که ممکن هستند. بدون شک وقتی انسان سخن می‌گوید، کلامش را قبلاً نزد خود آماده می‌کند و برای حکایت از آن، سخن می‌گوید؛ بنابراین، کلام در نفس و قلب موجود است و اساس کلام در حقیقت، احضار آن در نفس و سپس ابراز آن به وسیله صداست. پس صدا فقط ابراز کننده کلام است، نه چیز دیگر و اگر با صدا ابراز نشد به این معنا نیست که وجود ندارد؛ نتیجه آن که کلام از صفات نفس است، لذا گفته‌اند که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه؛ هر کس خود را شناخت، خدا را شناخته است.»

قبلاً در این باره بحث کردیم که کلامی که مورد نظر ایشان است، همان چیزی است که با تخیل و علم و اراده، نزد انسان حاضر می‌شود؛ پس معنای این که با خود نجوا می‌کند، این است که الفاظ و معانی را در ذهن خود حاضر می‌کند.

آیا انسان، کلام را خلق می‌کند یا علم به کلام را؟ آیا این الفاظ و معانی ذهنی، به خودی خود، موجودند، مثل علمی که در ذهن، موجود است یا این که اینها از موجودات ذهنیه‌اند، یعنی با علم و اراده به وجود می‌آیند و متعلّق علم و اراده هستند و چیزی اضافه بر خود آن دو نیستند؟ در این صورت، نفس، متّصف به صفت دیگری غیر از علم و اراده نیست. معلوم بالذات از جهت وجودی همان علم است، با این وجود، اضافه بر علم و اراده است و یا این که در حقیقت، متعلّق علم و اراده است، در این صورت به وجود علم، موجود است و صفتی زاید بر آن نیست. اینان تصوّر می‌کنند که این صفت، قائم بر نفس و زاید بر نفس و علم و اراده

است. اگر این مطلب ثابت شود، در این صورت، جایز است که خداوند را به آن صفت متّصف دانست، زیرا از صفات موجود، بما هو موجود است. به نظر ما منظور ایشان از صفت کلام، صفتی وجودی در برابر علم است، چون اگر به معنای عالم به کلام باشد، چیزی اضافه بر حقیقت علم نیست، پس چرا یکی از صفات هشتگانه، شمرده شده است؟ پس مقصود ایشان این نیست، بلکه این است که صفت «کلام نفسی»، صفتی است قائم به نفس؛ از این رو می گویند: قرآن کریم، قدیم است. اما اگر به اعتقاد ایشان، قرآن از مخلوقات خدا شد، پس چرا قدیم باشد، در حالی که ایشان معتقد به قدّم عالم نیستند، بلکه منظور ایشان این است که «کلام نفسی» از صفات خداوند است و چون خداوند، قدیم است، کلامش نیز قدیم است؛ قرآن نیز کلام خداوند است، پس قدیم است؛ بنابراین، ایشان کلام را به عنوان صفت ثابتی غیر از علم و اراده، تلقی می کنند، از این جهت، قائل به قدم قرآن بودند و در فتنه ای که بنی عباس آن را برافروختند، هر کسی که به حدوث قرآن اعتقاد داشت، محکوم به قتل می شد.

آیا کدام نفسی به قیام علمی و ارادی، قائم به نفس است؟ اگر چنین باشد، مندرج در صفت علم می شود و صفتی اضافه بر علم نیست، ولی اگر غیر از علم باشد، در این صورت از صفات موجود، بما هو موجود بوده و واجب است که خداوند تعالی به آن متّصف باشد؛ بنابراین، آن صفت، واجب الوجود و قدیم است.

اتحاد طلب و اراده (۱)

این مسأله از فروعات مبحث کلام خداوند است. امامیه معتقد به اتحاد طلب و اراده و اشاعره قائل به تعدّد آنهایند؛ اما فعلاً می پردازیم به این که چگونه این مسأله از مبحث کلام خداوند نشأت می گیرد و چگونه بر آن مترتب است. ما معتقدیم که خداوند، متکلم است، به این معنا که ایجاد کننده و خالق کلام است، اما این، چیزی اضافه بر خلق و اراده نیست؛ پس به این صورت نیست که یک کلام نفسی در مقابل صفاتی که نسبت به ما و خداوند تعالی موجود است، وجود داشته باشد. اشاعره بر کلام نفسی، چنین استدلال می کنند که یکی از موارد کلام نفسی وقتی است که فردی، دیگری را برای آزمایش و روشن شدن مقدار اطاعت و فرمانبرداری او به امری که قصد انجام آن را ندارد امتحان می کند؛ در این جا اگر چه امر، جدی و حقیقی است و تخلف از آن، عصیان محسوب شده و موجب کیفر می گردد، ولی از جانب آمر، اراده جدی نیست، پس طلب هست، ولی اراده نیست؛ بنابراین به اعتقاد ایشان، طلب غیر از اراده است و به شکلی مستقل از اراده در نفس وجود دارد؛ صفتی است در نفس که نه اراده است، نه علم و نه چیز دیگر؛ این را مصداق بارز کلام نفسی می دانند. ایشان طلب و اوامر امتحانی را به طور مستقل، قائم به نفس می دانند که نه علم است و نه اراده؛ بنابراین، طلب و اراده را از یکدیگر،

تفکیک می کنند. در برابر اشاعره، امامیه معتقدند که طلب، همان اراده است و اگر طلبی نباشد اراده ای نیست. پس ما چگونه می توانیم به وجود اراده، در اوامر امتحانی آگاهی پیدا کنیم؟ صاحب کفایه به این مسأله، پرداخته و نظر عجیبی را ابراز داشته است. ایشان می فرماید: هیچ اختلاف حقیقی در این جا وجود ندارد، اختلاف فقط لفظی است (در صورتی که در واقع اختلاف، حقیقی است). می گوید: در نظر ما دو چیز وجود دارد: یکی اراده واقعی حقیقی، یعنی همان چیزی که به حمل شایع، اراده است و دیگری اراده انشایی که طلب نامیده می شود. کسانی که قائل به اتحاد طلب و اراده اند می گویند: اراده حقیقی، همان طلب حقیقی است و کسانی که قائل به عدم اتحاد این دو هستند، مقصودشان این است که طلب انشایی یا اراده انشایی، غیر از اراده حقیقی است؛ بنابراین طلب و اراده با هم فرق دارند. ما نیز به این معنا تفاوت میان طلب و اراده را قبول داریم چون اراده حقیقی، با نفس است و ارتباطی با لفظ ندارد، در حالی که اراده انشایی، مربوط به لفظ است. این خلاصه مطلبی است که صاحب کفایه، در رابطه با این مسأله، مطرح کرده اند.

ما معتقدیم که این اختلاف، لفظی نیست، بلکه حقیقی است، زیرا اشاعره معتقدند که در ورای طلب حقیقی که قائم به نفس و مدلول اوامر امتحانی است، هیچ اراده حقیقی نیست، بلکه فقط اراده انشایی وجود دارد، زیرا مقصود آمر، فقط آشکار کردن امر است. ما می پرسیم که وجود طلب، بدون اراده به چه معناست؟ الفاظ برای معانی خارجی از آن جهت که در خارجند و معانی ذهنی از آن جهت که ذهنی اند، وضع نشده اند، یعنی امور خارجی و همچنین امور ذهنی محال است که با لفظ نقل شوند. همان گونه که در علم اصول بحث شده است، الفاظ فقط برای معانی از آن جهت که معانی هستند وضع شده اند، نه از آن جهت که در خارج یا در ذهن موجودند، چون آنچه که در ذهن من است، ممکن نیست که به ذهن شما منتقل شود والا لازم می آید که وجود نیز وجودی داشته باشد که تحصیل حاصل است،

بلکه الفاظ، فقط به نقل معنا می پردازند، ولی نه از آن جهت که موجودی ذهنی هستند تا به یک وجود ذهنی دیگر در ذهن شما موجود شوند؛ بنابراین، نقش لفظ فقط این است که معنا را حاضر کند و بدل امور خارجی و یا ذهنی است، نه این که بر معانی از آن جهت که در خارج یا در ذهن هستند، دلالت کند، بلکه بر آنها از آن جهت که معانی اند دلالت کند. در مقام انشا فرض این است که این معنا به وسیله لفظ ایجاد می شود که ایجاد اعتباری است نه حقیقی.

بنابراین، کلمه «فروختم» ایجاد همین معنای اعتباری است، ولی خرید خارجی با لفظ محقق نمی شود، به این معنا که لفظ، علت آن باشد، بلکه با اسباب و ابزار خودش محقق می شود که اعتبار خدا و یا اعتبار اعتبارکننده است. پس حکم الفاظ، اظهار و احضار معناست و معنای آنها طلب حقیقی و اراده حقیقی نیست. مقصود، این نیست که طلب، قائم به نفس است. الفاظ، فقط طلب را انشا می کنند؛ این طلب، گاهی حقیقی و گاهی امتحانی یا به انگیزه نشان دادن عجز کسی و یا به انگیزه های دیگر است اینها اهداف مختلف نفس هستند که انگیزه انشا این الفاظ، هستند. بنابراین ما در برابر اراده حقیقی یا انشایی، صفت دیگری در نفس به نام طلب حقیقی نداریم و تمامی صفات در نفس به وجود علم و اراده، موجود هستند.

اتحاد طلب و اراده (۲)

علامه در مسأله جبر و تفویض می گوید: اشاعره حُسن و قبح عقلی را انکار می کنند و می گویند: برای ما ممکن نیست که در باره خداوند، حکم کنیم و بگوییم: این خوب است و آن بد، بلکه خداوند هر چه بخواهد، انجام می دهد، حتی ظلم (ولایُسأل عما یفعل و هم یُسألون)؛^۱ از افعال او سؤال نمی شود، دیگرانند که مورد سؤال واقع می شوند). اینان اسباب و مسببات طبیعی را انکار می کنند و می گویند: خداوند سبب همه چیز است و هیچ سببی بین اشیا نیست؛ خداوند هم فاعلی است که افاضه وجود می کند (فاعل ما منه الوجود) و هم فاعلی است که سبب افاضه وجود است (فاعل ما به الوجود)؛ بنابراین، همه چیز از او صادر می شود؛ هیچ فاعلی، چه مختار و چه غیر مختار، فاعل حقیقی نیست، هر چه اتفاق می افتد او انجام می دهد. اینها نظراتی است که علامه به اشاعره نسبت می دهد.

گاهی از اشاعره چنین نقل شده است: ممکن است خداوند، چیزی را بخواهد که اراده نکرده است و از چیزی ناخشنود باشد که به آن امر کرده است. دلیل

ایشان بر این مطلب، این است که خداوند فاعل همه چیز است و با اراده عمل می‌کند، پس همه این امور را اراده کرده است؛ در این صورت، گناہانی که انسان مرتکب می‌شود، کار خداوند است، چون هر چه هست مخلوق اوست؛ پس افعال گناهکاران مورد اراده اوست. او دارای قدرت و سلطه کامل است و هیچ چیز در آسمان و زمین از حوزه سلطنت او خارج نیست؛ بنابراین، کارهای کافران تا وقتی که داخل در وجود است، مورد اراده اوست، در این صورت، گاهی اوقات از چیزی نهی می‌کند که مورد اراده اوست و به چیزی امری کند که طالب آن نیست.

ما به ایشان می‌گوییم: این مسأله از جهت عقلی، قبیح است. ایشان پاسخ می‌دهند: قُبْح عقلی وجود ندارد. ما می‌گوییم: اراده بر دو قسم است: اراده تکوینی و اراده تشریعی (این مباحث برای اشاعره مطرح نیست).

اراده تکوینی همان است که به فعل انسان تعلّق می‌گیرد؛ مثلاً وقتی که من می‌خواهم سخن بگویم، این اراده تکوینی است، ولی اگر بخواهم که شما به سخنان من گوش دهید، اراده تشریعی است. شنیدن شما از من صادر نمی‌شود، بلکه از شما صادر می‌گردد؛ من دوست دارم که این کار به وسیله دیگری [یعنی مثلاً شما] انجام شود، از این رو از او می‌خواهم که چنین کند، اگر چنین کرد، مراد تشریعی من حاصل شده است، نه مراد تکوینی من. کاری که من کرده‌ام، خواستن از اوست و همین مراد تکوینی من است. ولی کار شخص دیگر، همان چیزی است که من با اراده تشریعی اراده کرده‌ام، یعنی من در نفس او شوق به این کار را برانگیخته‌ام؛ این شوق تقویت می‌شود تا اراده تکوینی او شود و سپس کار را انجام دهد؛ به بیان دیگر وقتی که من مایل به انجام کاری از طرف دیگری باشم و او را با طلب خود به انجام این کار برانگیزم، انشای این طلب کاری است که از جانب من به اراده تکوینی، صادر شده است؛ حال اگر مخاطب، طلب مرا شنید و میل به انجام آن پیدا کرد، آن را با اراده تکوینی خودش انجام می‌دهد، ولی اراده‌ای که از جانب

من به فعل او تعلق می‌گیرد، اراده تشریعی است. اراده او به فعل خودش و اراده من به فعل خودم، که امر کردن باشد، اراده تکوینی است. پس اراده تکوینی، غیر از اراده تشریعی است، چون اراده تشریعی به این معناست که من می‌خواهم کار از طرف دیگری انجام شود اگر انجام نداد به این معناست که اراده تشریعی من محقق نشد. بنابراین، قوام اراده هر قدر هم که شدید باشد، اراده خود فعل نیست، یعنی این که شوق تشریعی، هر اندازه هم که شدید باشد تکوینی نیست، یعنی ممکن نیست که من با همان شوقی که به انجام کار از جانب دیگری دارم، خودم برای انجام کار برخیزم؛ اما اگر خودم خواستم که به چنین کاری اقدام کنم، این اراده تکوینی است؛ بنابراین می‌گوییم که خداوند، دارای یک اراده تشریعی است و یک اراده تکوینی.

تمامی اشیا به اراده تکوینی از او به وجود می‌آیند و اوامر و نواهی با اراده تشریعی از او صادر می‌شوند، بنابراین در این تعبیر که «اراده می‌کند، آنچه را که از آن نهی کرده است» تناقضی نیست، زیرا با اراده تکوینی اراده می‌کند و با اراده تشریعی، نهی می‌کند و همین طور این تعبیر «اگر او دارد از آنچه اراده کرده است» یعنی آنچه را که به اراده تشریعی اراده کرده است، به اراده تکوینی نمی‌پسندد و تناقضی وجود ندارد، مثل این که من دوست ندارم که کاری از خودم صادر شود، ولی مایلم که دیگری آن را انجام دهد؛ در این جا تناقضی لازم نمی‌آید، چون تناقض وقتی واقع می‌شود که اراده در هر دو طرف تکوینی باشد.

همین طور وقتی که می‌گوییم: «به آنچه نمی‌پسندد، امر می‌کند» یعنی آنچه را که نمی‌پسندد اراده می‌کند؛ یعنی آنچه را که نمی‌پسندد با اراده تکوینی از وی صادر شود، با اراده تشریعی اراده می‌کند.

آنها می‌گویند: افعال ما افعال خداوند است؛ او انجام کاری را از جانب من نمی‌پسندد، ولی خودش انجام می‌دهد. بنابراین در قول ایشان تناقض است زیرا با اراده تکوینی هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد. (ایشان می‌گویند: اگر فعل من

مستقیماً فعلِ خداوند باشد، ممکن است آن را اراده کرده باشد، ولی انجام آن را از جانب من نپسندد، در این صورت، خودِ فعل از نظر او ناپسند نیست، بلکه از آن جهت که از جانب من صادر می‌شود، ناپسند و از آن جهت که فعل اوست، مورد علاقه اوست؛ نهایت آن که از آن، قبح عقلی لازم می‌آید، ولی ما قبح عقلی را قبول نداریم؛ اینها عقایدی است که به اشاعره نسبت می‌دهند. مسأله‌ای که باقی مانده است این است که ببینیم، اگر خداوند، خالق همه چیز است، اشیا چگونه داخل در قضای الهی هستند؛ این مسأله مهمی است که باید در آن تأمل کنیم.

درس سی و دوم

چگونگی داخل شدن اشیا در قضا و قدر الهی

بحث ما در مسائلی بود که به اشاعره نسبت داده اند، نظیر این که خداوند چیزهایی را اراده می کند که نمی پسندد و به چیزهایی امر می کند که آنها را دوست ندارد و این که افعال بشر تماماً مخلوق خدا هستند؛ خداوند گناهانی را که انسانها مرتکب می شوند نهی کرده است، ولی آنها را خلق می کند. ما گفتیم که این سخنان متناقض است و نسبت آن به خداوند قبیح است. اشاعره ممکن است، مطالبی نظیر این مطلب را مطرح کنند. البته ما نمی گوییم که آنها همین مطالب را ابراز می کنند؛ چون ایشان ذکری از اراده تکوینی و تشریعی نکرده اند، بلکه مطالبی گفته اند که به این صورت، قابل توجیه است، اما می گویند: لازم نیست که امر از اراده صادر شود، کما این که واجب نیست که نهی از روی کراهت صادر گردد.

ممکن است کلام آنها را بدون این که به تناقضی بینجامد توجیه کرد؛ به این صورت که هر گاه به چیزی امر می کند، به اراده تشریعی آن را اراده کرده است؛ ولی ممکن است چیزی متعلق اراده تشریعی باشد، ولی اراده تکوینی به آن تعلق نگرفته باشد، بنابراین، تناقض رفع می شود، ولی عقلاً قبیح است.

اگر ما بگوییم: این جا یک ارادهٔ تشریعی وجود دارد و یک ارادهٔ تکوینی، یکی به چیزی تعلّق گرفته است و دیگری به چیزی دیگر؛ به آنچه نمی خواهد، امر می کند و آنچه را اراده کرده نهی می نماید، در این صورت، تناقضی که در وهله اول به نظر می رسد، مرتفع می شود.

اما قبیح است که فعل، فعل خداوند باشد و ظاهراً از بنده صادر شود؛ لذا بنابر فرض اشاعره، بنده در کارهایش مستقل نیست، بلکه فقط محلّ فعل است و تمامی موجودات و کارها افعال خداوند تعالی هستند. آیا می توان فرض کرد که خداوند از نوشیدن خمر نهی کند، ولی خود این کار را انجام دهد؟ یعنی همان چیزی را که با اراده تشریعی نهی می کند، به اراده تکوینی انجام دهد؟ این قبیح است، چون عقلاً نمی شود که نوشیدن شراب را نپسندد، ولی او را بدون اختیار به نوشیدن شراب وادار کند و سپس او را کیفر دهد؛ این بدان معناست که من تشریعاً دوست نداشته باشم که این کار از زید سر بزند، ولی خودم به طور تکوینی این کار را انجام دهم و یا دوست نداشته باشم که خودم این کار را انجام دهم، ولی بخواهم که شما انجام دهید. اشکال نظریهٔ اشاعره را نمی توان به شیوهٔ صاحب کفایه با اختلاف متعلّق اراده تشریعی و تکوینی حل کرد، چون این مسائل را نسبت به عبد می توان تصوّر کرد، ولی نمی توان به خداوند نسبت داد، زیرا در بین بندگان، هر یک از آمر و مأمور، نسبت به هم مستقل هستند، ولی این مطلب، نسبت به خداوند، صادق نیست، زیرا بنده در اعمال خود، استقلالی ندارد؛ بنابراین، متعلّق نهی تشریعی و اراده تکوینی، یکی است. در این صورت، چگونه می توان تعقل کرد که ما را به چیزی امر کند، ولی مجبورمان سازد که آن را انجام ندهیم و یا ما را از چیزی نهی کند، ولی بر انجام آن مجبورمان سازد؟

بنابراین، تفاوت بین دو اراده، راه حل مسأله نیست و صاحب کفایه، این

کلام / چگونگی داخل شدن اشیا در قضا و قدر الهی

مشکل را بنا بر مذهب امامیه، حل کرده است، ولی نسبت به اشاعره، مشکل حل نشده است، زیرا در هر حال، فاعل، یکی است.

در این صورت، چگونه می توانیم به شیوه امامیه یعنی، به شیوه امر بین الامرین آن را حل کنیم؟

- کاشان خ شهید رجایی، جنب پاساژ امیرکبیر، نمایشگاه کتاب آموزش و پرورش، تلفن: ۴۹۴۴۳
- کاشان (ازان و بیدگل) خ ولی عصر، کتابفروشی ولایت، آقای ابوالفضل رفیعی، تلفن: ۲۰۹۵۰
- نجف آباد خ دکتر شریعتی، بنیاد فرهنگی آیه الله خامنه‌ای، تلفن ۶۳۸۰۸۳، ۶۴۴۴۳۳

بوشهر

- بوشهر خ لیان، نشر موعود اسلام، تلفتن: ۲۵۲۴۹۳۳
- بوشهر میدان امام خمینی، سازمان تبلیغات اسلامی، کتابفروشی تلفن: ۵۵۵۸۲۵۱ - ۲

تهران

- تهران خ انقلاب، روبروی درب اصلی دانشگاه، پلاک ۱۳۹۰، مؤسسه علمی فرهنگی آرمان، تلفن: ۶۴۶۵۷۹۷
- تهران خ انقلاب، خ اردیبهشت، بازارچه کتاب، کتابفروشی دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تلفن: ۶۴۶۹۶۸۵
- تهران خ انقلاب، بین ابوریحان و فلسطین، انتشارات سروش، تلفن: ۶۴۹۳۶۲۰
- تهران خ انقلاب، خ فلسطین جنوبی، کوچه پشن، پلاک ۲۲/۳، فروشگاه شماره ۲ بوستان کتاب، تلفن: ۶۴۶۰۷۳۵
- تهران خ بهارستان، روبروی بیمارستان طرفه، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۷۵۲۱۹۷۵
- تهران ضلع جنوبی پارک شهر، خ بهشت، روزنامه رسمی، طبقه ششم، کتابفروشی روزنامه رسمی کشور، تلفن: ۵۶۲۸۰۰۰
- تهران خ انقلاب، ابتدای خ ابوریحان، شماره ۳، انتشارات حکمت، تلفن: ۶۴۱۵۸۷۹
- تهران خ انقلاب، خ اردیبهشت، ساختمان اردیبهشت، پلاک ۲۲۷، پخش شفیع، تلفن: ۶۴۹۴۶۵۴
- تهران خ فلسطین، شماره ۱۲۸، کتابفروشی مؤسسه کتاب مرجع، تلفن: ۸۹۶۱۳۰۳
- تهران خ انقلاب، خ شهدای ژاندارمری، پلاک ۱۸۵، پخش آثار، تلفن: ۶۴۶۰۲۳۳
- رباط کریم کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۴۲۲۷۶۹۶
- کرج میدان کرج، اول بلوار شهید چمران، بن بست رضائی، مؤسسه فرهنگی هنری خامس آل عبا، تلفن: ۲۲۴۸۴۸۶

خراسان

- مشهد خ آزادی، کوچه چهارباغ، مرکز پخش کتاب دفتر تبلیغات اسلامی، تلفن: ۲۲۵۱۱۳۹
- مشهد خ امام، بازارچه سراب - ساختمان مرکزی دفتر تبلیغات اسلامی - کتابفروشی، تلفن: ۲۲۱۸۱۰۱ - ۴
- نیشابور خ شریعتی، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۳۱۴۷۵۰۶
- نیشابور میدان امام خمینی، فروشگاه کتاب مسجد جامع، تلفن: ۶۶۱۳۷۵۲
- بیرجند میدان امام خمینی، خ صمدی، بالاتراز پل بین ۴ و ۶ مؤسسه الغدیر، تلفن: ۲۲۱۲۴۶۵

خوزستان

- اندیمشک ستاد اقامه نماز اندیمشک، فروشگاه عترت، تلفن: ۲۴۴۱۱
- اندیمشک خ امام خمینی، جنب بانک ملی مرکزی، فروشگاه فرهنگی طلوع غدیر، تلفن: ۲۷۷۷۹
- اندیمشک خ امام خمینی، پاساژ جوانان، طبقه زیر زمین، آقای شیرمحمد رحمانی، تلفن: ۲۰۹۷۲
- اهواز خ حافظ، بین سیروس و نادری، نمایشگاه و فروشگاه رشد، تلفن: ۲۲۱۶۳۴۵
- اهواز کوی ملت، خ دانیال، کتابفروشی هستی، تلفن: ۴۴۶۱۱۶۶ + ۳۳۶۳۷۳۶
- اهواز خ نادری - نیش خ حافظ - طبقه زیر زمین، تلفن: ۲۲۲۸۶۸۱
- دزفول خ شریعتی، بین فردوسی و خیام، نمایشگاه کتاب معراج، تلفن: ۵۲۵۱۳۷۵
- دزفول خ شریعتی، نیش بوعلی، کتابسرای همشهری، کتابفروشی همشهری، تلفن: ۲۲۲۶۲۵۹

دزفول	حرم مطهر حضرت سبز قبا - واحد فرهنگی فروشگاه کتاب حرم، تلفن: ۲۲۲۲۴۹۲
مسجد سلیمان	جنب بانک ملی، خ آزادی، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۲۲۲۸۰۶۰
زنجان	
زنجان	خ امام، جنب بانک صادرات، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۳۲۲۹۵۷۱
زنجان	خ امام خمینی، آستانه مبارکه امامزاده حضرت سیدابراهیم، مجتمع فرهنگی قرآنی باقرالعلوم، تلفن: ۳۲۲۲۴۸۳
سمنان	
شاهرود	خ شهید، جنب بانک ملی مرکزی، مرکز فرهنگی میقات، تلفن: ۲۲۲۵۰۷
سیستان و بلوچستان	
زابل	خ شهید حسین طباطبایی، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۲۲۳۳۲۷۰
فارس	
آبادیه	عقیدتی سیاسی ایستگاه ارتباطی شهید احمدی، آقای مهدی محمدی، تلفن: ۳۳۳۴۰۸۰
شیراز	خ زند، کتابفروشی دارالکتب شهید مطهری، تلفن: ۲۳۵۹۰۲۳
شیراز	خ زند، چهار راه شیر کتابفروشی باقرالعلوم، تلفن: ۲۲۲۳۳۶۲
شیراز	بلوار زند، روبروی خیام، کوچه شهرداری سابق، بن بست سوم، پلاک ۱۳۱، دفتر مشاوره فرهنگی وفاق، تلفن: ۲۳۳۲۳۰۷
قزوین	
قزوین	خ شهید، جنب شیخ الاسلام، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۲۲۹۰۱۹
کرمان	
شهر بابک	میدان آیه الله سعیدی، جنب صندوق قرض الحسنه بسیجیان، کتابفروشی اندیشه، تلفن: ۴۲۲۵۳۰۳ و ۴۲۲۱۱۱۸
کرمان	چهارراه احمدی، اول خ شهاب، جنب یخ سازی، کتابفروشی آقای خردبخش، تلفن: ۲۲۶۸۷۰۱
کرمان	خ مطهری، جنب بیمارستان راضی فیروز، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۲۲۲۲۵۹۶ و ۲۲۳۲۱۳۱
رفسنجان	حوزه علمیه سفیران هدایت، کانون شهدای غدیر، تلفن: ۵۲۵۵۸۳۱
کرمانشاه	
کرمانشاه	میدان ارشاد، ساختمان جهاد دانشگاهی واحد کرمانشاه، خانه کتاب، تلفن: ۸۲۲۲۳۰۱-۳
کرمانشاه	میدان جهاد، کتابسرای خاتم الانبیاء، تلفن: ۳۴۴۲۰
کرمانشاه	میدان آزادی، پاساژ قصر، طبقه دوم، کتابفروشی شمس، تلفن: ۸۲۳۵۱۰۶
کرمانشاه	بازار وکیل الدوله، کتابفروشی رضا پایروند، تلفن: ۷۳۳۷۵۶۲
کهکیلویه و بویراحمد	
یاسوج	نمایشگاه محصولات فرهنگی نماز، تلفن: ۳۳۳۴۵۳
گلستان	
گرگان	روبروی استانداری، نشر شاهد گلستان، تلفن: ۲۲۲۵۱۴۱
گرگان	میدان وحدت، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی (شهید حقانی)، تلفن: ۲۲۲۱۴۲۷
گیلان	
رشت	خ مطهری، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی محمدی، تلفن: ۳۲۲۲۴۶۳

زیبا کنار

زیبا کنار، پادگان سیدالشهدا، مرکز آموزشی سیدالشهدا، تلفن: ۴۵۹۵

لرستان

خرم آباد

خیابان آیت الله کمال وند، جنب سینما استقلال، طبقه زیرین، سازمان تبلیغات، مجمع فرهنگی بقیه الله، تلفن: ۴۴۷۷۳۸

مازندران

ساری

خ انقلاب، بعد از سه راه قارن، جنب سازمان تبلیغات، کتابفروشی رسالت، تلفن ۲۲۳۳۷۴۳

بابل

جنب مسجد جامع، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۴-۲۲۲۰۴۲۱

بهشهر

بلوار شهید هاشمی نژاد، چهارراه فراش محله، تلفن: ۵۲۲۰۸۳۶

رامسر

میدان امام، کتابفروشی الهیان، تلفن: ۲۲۹۵۸ و ۴۱۷۵

رامسر

خ استاد مطهری، جنب بانک تجارت مرکزی، طبقه فوقانی، مؤسسه فرهنگی هنری نسیم، تلفن: ۵۲۲۹۶۰۶ و ۵۲۲۹۵۸۸

بابل

خ شهید نواب صفوی نرسیده به چهارراه گلشن، ساختمان آموزشگاه ۱، دفتر فروش ققنوس، تلفن: ۲۲۹۷۹۱۸ و ۲۲۹۵۲۷۱

مرکزی

تفرش

مسجد جامع ششناو، کانون فرهنگی شهید بهشتی، تلفن: ۶۶۹۱۹۴۶ و ۶۲۲۷۴۰۷

دلیجان

خ طالقانی، نرسیده به فلکه ساعت، کتابفروشی امین، تلفن: ۴۲۲۸۵۴۸

دلیجان

خ طالقانی، مرکز فرهنگی شهید مطهری، تلفن: ۴۲۲۳۶۳۲

هرمزگان

بندرعباس

جنب شهرداری مرکز، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۵۷۰۵۹۹

همدان

همدان

میدان دانشگاه، کتابفروشی آیت الله مدنی، تلفن: ۱۴-۸۲۶۰۲۱۱

همدان

خ شریعتی، حد فاصل چهارراه خواجه رشیدی، میدان شریعتی، محصولات فرهنگی مذهبی انتشارات

مفتون، تلفن: ۲۵۲۰۵۹۶

ملایر

خ سعدی، خ شهید مؤمنی، فروشگاه کتاب سروش آقای سعید کاظمی، تلفن: ۲۲۱۶۸۵۰

یزد

اردکان

بخش عقدا، کانون فرهنگی تبلیغی عقدا، تلفن: ۲۴۸۴

یزد

ابتدای خ امام خمینی، قبل از کوچه مسجد برخوردار، انتشارات و کتابفروشی نیکوروش، تلفن: ۶۲۶۴۶۹۹

یزد

بلوار شهید پاک نژاد، روبروی پمپ بنزین، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۷۲۵۱۰۰۹

اردکان

خ شهید رجایی، روبروی حمام سادات، کتابسرای آل البیت، تلفن: ۷۲۲۹۱۴۶ و ۹۱۱۳۵۲۹۱۳۲

تفت

میدان امام، فروشگاه محصولات فرهنگی دوستان، تلفن: ۳۸۸۸ و ۵۵۲۰

سایر مراکز عرضه کتاب (کتابفروشی ها، مراکز پخش و...) جهت همکاری در پخش کتاب ها، می توانند با مؤسسه تماس بگیرند. قم، صندوق پستی ۹۱۷، تلفن پخش: ۷۷۲۳۴۲۶-۲۵۱